الإسلام والثقافة الأذربيجانية

الخصائص الرئيسية للتطور الثقافي في أذربيجان في العصر الوسيط

الدكتور رفيق عليوف

مدير مركز الدراسات الإسلامية (إرشاد)
باكو - أذربيجان

تقع أذربيجان على أرض تحيط بها كل من إيران وتركيا وروسيا وأرمينيا، وتطل عاصمتها «باكو» على بحر قزوين. عرفت منذ القديم بأرض النيران، وسميت أتروباتنا وألبانيا، ضربتها الزلازل الأرضية، وهزتها الهجمات العدوانية، وبعث بها المذاهب الفكرية. وبسبب موقعها الجغرافي عايشت الصراع العنيف بين الفرس والروم البيزنطيين.

دخل الأذربيجانيون الإسلام منذ الفتوحات الأولى وبقوا على تفاعل مع حضارته طوال قرون، ثم ما لبثت بلادهم أن وقعت تحت النفوذ الروسي سبعين سنة حتى استقلت عام ١٩٩١.

وتضم أذربيجان خليطاً عجيباً من آثار الحضارات العربية الإسلامية والفارسية والبيزنطية بالإضافة إلى الأذربيجانية التركية المحلية. وهي تعيش في تناغم لم تستطع الأيام أن تمحوه، ولا يزال الحنين إلى كل ما يرمز إليه الإسلام والشرق يؤرق أبناءها، وهاهي ذي تعود بالتدريج إلى حظيرة الإسلام.

وقبل أن ندخل في موضوعنا يجب الإشارة إلى الجوانب الهامة المرتبطة بمنهج الدراسات الإسلامية، كما يجب معرفة موقعنا منها، لأن ذلك يسهل شرح ما نحن فيه.

يجب أولاً على كل باحث في الدراسات الإسلامية أن يضع في اعتباره أن الإسلام مثل أعلى، لا مذهب علمي كلامي أو أدبي أو جمالي أو فلسفي، وأنه الإسلام الواحد منذ كان في مهده إلى أن خرج إلى جميع الأراضي الإسلامية. ومن هنا فهو بريء من كل نقد.

كما يجب ثانياً أن نقرر أن المبدأ الفكري الذي ننطلق منه هنا هوأنه يجب النظر إلى الثقافة الأذربيجانية بوصفها حصاد التقاء التأثيرات الحضارية المختلفة وتمازجها، مع كونها ثقافة إسلامية من حيث الجوهر. وسوف نلتقي حين دراستها بالإسلام على أنه المثل الأعلى، ثم بالتقاليد الأذربيجانية التركية الأصيلة القديمة. وبتأثيرات الحضارات اليونانية والبيزنطية والفارسية بالإضافة إلى العناصر العربية التي قامت نتيجة امتزاج الإسلام والتقاليد القومية للعرب.

„ يجب النظر إلى الثقافة الأذربيجانية بوصفها حصاد التقاء التأثيرات الحضارية المختلفة و تمازجها، مع كونها ثقافة إسلامية من حيث الجوهر "

□□

تأثرت بلاد القوقاز بالفرس والبيزنطيين، فدخلت في سيادة هؤلاء مرة وأولئك مرة أخرى، ولكنها تمكنت من الحفاظ على خصائصها الحضارية القومية رغم تنافس الدولتين في نشر المجوسية والمسيحية. فلما كان الفتح الإسلامي دخلت في تركيب الخلافة الإسلامية، وانتشر الإسلام فيها انتشاراً واسعاً(١). ولكن العرب المسلمين لم يجلبوا معهم علاقات أكثر تقدماً مما كان في أذربيجان، ولذلك لم يعملوا على تغيير الأسس الاقتصادية فيها، بل عملوا على المحافظة على ما كان موجوداً. ثم بدأت الصناعات والتجارات بالتطور، وظهرت مدن جديدة ذات سمة إسلامية بارزة مثل كانجة وباكو وتبريز ومراغة وغيرها من مراكز التجارة والصناعة. وهنا ومن خلال الأحداث الأولى للفتوح في أذربيجان نطرح السؤال التالي: هل كانت الشروط المقدمة لنشر الحضارة الإسلامية متوافرة في الأراضي المفتوحة بما في ذلك أذربيجان؟ نقول ابتداءً: نعم. فما كانت مكونات تلك الشروط؟ :

أولاً: كانت أذربيجان تعيش في حالة تنافر ديني بسبب الصراع بين الزردشتية واليهودية والنصرانية والمانوية، ولم تستطع هذه الأديان أن تقدم قيماً أخلاقية تمكنها من قيادة المجتمع الأذربيجاني، ولم تكن الحضارات التقليدية التي تأثرت بها البلاد قادرة على الدفاع عن نفسها أمام الإسلام وخاصة عقيدة توحيد.

ثانياً: كان للمسلمين عاصمة سياسية واحدة (المدينة المنورة، دمشق، بغداد) مكنتهم من وحدة الحياة الحضارية.

ثالثاً: لم تكن مقاومة الفتوحات قوية إلى درجة تضطر المسلمين إلى تدمير ما يعترض

طريقهم فاستطاعت شعوب البلاد المفتوحة الاحتفاظ بحضاراتها القديمة بشكل أو بآخر، الأمر الذي مهّد لقبول الإسلام عن طريق توافقه مع تقاليد تلك الحضارات بشكل أو بآخر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التسامح الديني الإسلامي وعدم قيام مؤسسة كالكنيسة لها قراراتها وأوامرها هيأ المناخ لتقدير مختلف أنواع النشاط الإبداعي.

رابعاً:كان النبي صلى الله عليه وسلم رسولاً للعرب، كما كان رسولاً للعجم، ومع أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب إلا أنه كان كتاباً للناس كافة، الأمر الذي جعل النفوس كلها تقبله وتعتز بالنبوة.

كما اعترفت الشعوب غير العربية بحق القرشيين بالإمامة، وكان خطباؤها يذكرون اسم الخليفة على المنابر ويؤدون الخراج عن رضا إلى بيت المال.

وقد قدّم الإسلام للعرب والعجم جميعاً معايير واضحة تشعر الفرد بأنه عضو في جماعة واحدة متماسكة، وجعل المعصية من أي فرد علامة رئيسية للفساد الاجتماعي: «فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم»(٢).

خامساً:كانت الحياة الدينية في الجزيرة العربية مشابهة لنظيرتها في بلاد العجم (عبادة الأصنام وتأثير اليهودية والنصرانية والزردشتية) مما هيأ هؤلاء الأخيرين لقبول الإسلام الذي عالج مشاكلهم المشابهة للمشاكل التي عالجها في الجزيرة العربية خلال ثلاث وعشرين سنة: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»(٣).

سادساً:لم يحمل الفاتحون معهم من الحضارة المادية شيئاً، وما كان عندهم جديد في المجال الحربي والأسلحة، ولكنّ الدين الذي حملوه كان الاختيار الأفضل بما فيه من قيم أخلاقية ترتبط بالتوحيد والعدل غدت أساس الحضارة فيما بعد.

سابعاً:قامت الحضارة الإسلامية نتيجة التأثير المتبادل بين العرب المسلمين الفاتحين وبين شعوب البلاد المفتوحة؛ وكان الأمويون يطبقون كثيراً من الأساليب الإدارية والتقنية والفنية الفارسية والبيزنطية، إضافة إلى أخذهم جوانب من الحياة العامة.

وتأثر العرب المسلمين بالفلسفة اليونانية واضح معروف، وقد كتب ابن خلدون بهذا الصدد: «وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وحذقوا فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده ودوّنوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق والقاضي أبو الوليد ابن رشد والوزير أبو بكر الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم»(٤). (المقدمة، الباب السادس، الفصل الثالث عشر).

بهذا يمكن القول إن ظاهرة تبادل التأثير والتفاعل للثقافات المختلفة بين العرب المسلمين والشعوب الأخرى هي التي حددت السمات الحضارية الرئيسية للتطور الثقافي والمادي لجميع البلاد الداخلة في الإسلام.

إن إنتشار الإسلام في أذربيجان واستقراره فيها أدى إلى امتزاج الأجناس المختلفة من البشر الذين دخلوا الإسلام وأخذوا من القيم الإسلامية أصلاً لحياتهم المعنوية مع التمسك بالقيم الموروثة، ونتيجة لذلك شهدت المنطقة ازدهاراً اجتماعياً وحضارياً عظيماً

لم تعرف مثله من قبل.

وكانت الأسباب العميقة المحركة لعملية الامتزاج الاجتماعي الحضاري هذه تكمن في التطابق بين القيم التي جاء بها الإسلام بكونه ديناً وحضارة ونمط حياة وبين المتطلبات الحيوية ونمط التفكير لدى الشعوب الإسلامية. وكانت الميول الجامعة الموحدة التي عينتها وحددتها مبادىء الإسلام العامة وقيمه تظهر ظهوراً واضحاً في الأحداث الحضارية للواقع العربي الإسلامي في ذلك الوقت.

وأدى دخول أذربيجان في الإسلام وقبولها الخلافة العربية الإسلامية إلى الاستقرار السياسي البعيد المدى، الأمر الذي أسهم في ازدهار المدن بوصفها مراكز السياسة والثقافة والصناعات، كما أسهم في توسيع العلاقات التجارية والاقتصادية الأخرى وخصوصاً الملاحة.

وكان الازدهار البيّن في هذه الميادين يتطلب بالضرورة تعميق العلوم المكتسبة في مجالات الفلك والجغرافية والرياضيات والطب وغيرها. وقد رافق ازدهار العلوم ارتفاع المستوى الثقافي العام، وأصبحت المساجد والمدارس الملحقة بها مراكز تنظيم الحياة الثقافية النشطة، حي تقوم الدراسات في سائر العلوم الفلسفية والدينية والتطبيقية وغيرها.

وغدت للكلمة أهميتها، وكانت توزن قبل أن تقال بموازين العقل والصلاح، فظهرت مؤلفات قيّمة في الأدب والأخلاق. واحترم الناس العلم والعلماء وقامت التربية على هذا الأساس.

وظهرت الفنون الإسلامية، وكانت في خدمة أهداف الإسلام الأساسية. ومازالت

”
أدى دخول أذربيجان في الإسلام وقبولها الخلافة العربية الإسلامية إلى الاستقرار السياسي البعيد المدى
“

آثار العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية والأدب محافظة على أهميتها التربوية والجمالية.

وعند معالجة مسألة اتجاهات التطور الحضاري في أذربيجان في أثناء العصر الوسيط فإنه ينبغي ألاّ تغيب عن أذهاننا الخصائص الرئيسية للحضارة الإسلامية عامة والثقافة الأذربيجانية خاصة.

إنّ أولى هذه الخصائص ترتبط بقضية كثرة الثقافات، وتعنى بها نوعاً من «الكتابة الثقافية». وقد أشرنا آنفاً إلى أن أذربيجان تعرضت لتأثير الحضارة الهيلينية، إذ عاشت حقبة طويلة من الزمن تحت نفوذ المقدونيين واليونان، واستوعبت كثيراً العناصر الإيجابية في حضارتهم وتأثرت بهم.

كما تأثرت كذلك بالحضارة الساسانية التي انعكست عقائدها الدينية القديمة ورموزها الجمالية وتصوراتها وقيمها بشكل أو بآخر على بنية الثقافة في أذربيجان.

وعلاوة على ذلك فقد حافظت كل من اليهودية والنصرانية والزردشتية والمانوية و المزدكيةوالسامانية وغيرها من العقائد على مواقفها في الحياة الفكرية بأذربيجان وعلى

درجات متفاوتة.

على مثل هذه الثقافة المتشكلة عبر العصور التقى الأذربيجانيون بالإسلام، الأمر الذي كان له أثره في مجرى التطور الثقافي في بلادهم لعهده، إذ ظهرت البدع المختلفة والمذاهب المنحرفة والتعاليم الفلسفية المتنوعة. ولعل أذربيجان تحتل المقام الأول بين البلدان الإسلامية غير العربية من حيث عدد الشخصيات الكبيرة المقتولة بسبب عقائدها المتطرفة وهي التي سماها عبدالرحمن بدوي «الشخصيات القلقة في الإسلام».

فقد قتل من أبنائها بابك الخرّمي عام ٢٢٣ هـ/ ٨٣٨ م، وشهاب الدين يحيى السهروردي عام ٥٨٧ هـ/ ١١٩١ م، وفضل الله النعيمي عام ٧٩٦ هـ/ ١٣٩٤ م. وسلّخ عمادالدين النسيمي عام ٨٢٠ هـ/ ١٤١٧ م.

يعدّ غالب مؤرخي العصر الوسيط كالسمعاني (ت ٥٦٢ هـ) وابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) وابن العبري (ت ٦٨٥ هـ) وعبدالقادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) ونظام الملك الحسن بن علي (ت ٤٨٥) والمسعودي (ت ٣٤٦ هـ) وغيرهم. والحركة الخرّمية حركة معادية للإسلام، ويربطونها بالمزدكية. كتب كلود كاين(٥) متأثراً بهم يقول: «إنّ بابك الخرّمي كان من أتباع المزدك» ومن المعلوم أن الخرّمية حركة شعوبية تعادي العرب وفيها عقائد لا تتوافق مع الإسلام كالقول بالتناسخ والحلول والثنائية، وهي وإن كانت كذلك إلا أنها ليست من المزدكية، بل يجب أن نعدها إحدى فرق غلاة الشيعة مثلها مثل الكيسانية أو الراوندية أو الأبو مسلمية أو الحارسية.

أما السهروردي فقد نبع مذهبه «حكمة الإشراق» من الواقع الاجتماعي والسياسي في عهده، إذ كانت الخلافة ممزقة والصراع على أشده بين بلدانها، والموجات الصليبية تتدفق عليها، وقد انعكست هذه الظروف الحرجة على الفكر، فاضطهد أصحاب أرسطو من الفلاسفة والمنطقيين، وتوقف نقاش المعتزلة وحل مكانها مذهب الأشاعرة، واستطاع أشهر علمائهم أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٤ هـ/ ١١١١ م) وضع منهج لتعليم إسلامي مبني على المنطق والفلسفة وأكثر ملاءمة ووضوحاً للمجتمع. وقد كشف الغزالي عن تهافت الفلاسفة، وهيأ الظروف الفكرية الممكنة للمحافظة على منجزات الحضارة العربية الإسلامية في مثل هذه الأوضاع الحرجة .

في تلك الظروف أعلن السهروردي فلسفته المتأثرة بأرسطو، فلم يفهمها كثيرون، فعادوه، مع أنها لم تكن مناهضة للإسلام. ولكننا إذا نظرنا إليها بدقة وجدنا فيها تأثيرات الزردشتية والتصوف والفلسفة المشائية الشرقية، وهي تيارات ثلاثة تمكن السهروردي من التوفيق بينها وبين مبادىء الإسلام وبنى هذا التوفيق على أرضية إسلامية.

□□

ويظهر أن سبب قتل هؤلاء المفكرين يعود إلى الوضع السياسي الاجتماعي المتأزم العقيم الضعيف أكثر مما يرجع إلى فساد عقائدهم. على أن تاريخ الخلافة مليء بمثل هذه الحالات؛ فقد قتل الحلاج وصاحبه ابن عطاء عام ٣٠٩ هـ/ ٩٢٢ م، وعَيْنُ القضاة الهمداني عام ٧١١ هـ/ ١٣١١ م، بالرغم من أن الشاعر الصوفي أبا يزيد البسطامي الذي كان يترنم بمعراجه إلى الذات الإلهية وينشر عقيدته بالحلول قد توفي عام ٢٦١ هـ/ ٨٧٥

م في موطنه بطبرستان وهو محترم عند الناس من غير أن يتعرض لاضطهاد أو ملاحقة.

وإذن، فالتأثيرات الثقافية المختلفة كانت قائمة بأذربيجان في العصر الوسيط، إلا أن الاتجاهات الفكرية المنبثقة عنها كانت تدور في مدار الإسلام وحضارته.

هذا وترتبط الخاصية الهامة الثانية من خصائص التطور الثقافي بأذربيجان في العصر الوسيط بحادثة تعدد اللغات؛ ذلك أنها بسبب موقعها الجغرافي تأثرت بدولة فارس القوية، فانتشرت فيها الفارسية إلى جانب التركية الأذربيجانية لغة الأذربيجانيين الأم. وبعد الفتح أصبحت العربية لغة القرآن الكريم هي لغة دول الخلافة كلها، ومنها أذربيجان. وليس يصح هنا أنّ نقول: إنّ العربية فرضت بالقوة وزاحمت بقية اللغات، كما يدّعي وايت مونتغمري(٦)، بل إنها انتشرت لكونها لغة الوحدة الدينية والسياسية والحضارية الجديدة، وكانت الشعوب غير العربية تفهمها وتقرؤها. وكانت القيم الحضارية تنطق بالعربية الأمر الذي مكّن من نفوذ هذه الحضارات المختلفة بعضها إلى بعض، وانتفاعها بعضها ببعض، فتشكلت وأخذت صورة واحدة للحضارة العربية الإسلامية.

عبّر الأذربيجانيون عن حضارتهم بالعربية التي كانت تُعَدُّ في العصر الوسيط الحضارة الرفيعة، وكان لابد للمثقف آنذاك من معرفتها لحاجته إلى القيام بالصلاة وقراءة القرآن، كما كانت لغة العلم و الشعر.

و تشكل الوضع اللغوي هذا عبر القرون، وتوطّد، واستقر على حاله خلال فترة من الزمن، إلاّ أن الأحداث العسكرية والسياسية والاجتماعية في القرن الرابع الهجري

„ إن الأحداث السياسية الاجتماعية الجارية حالياً في أذربيجان تجعلنا نرى كيف يعود هذا البلد مرة أخرى إلى موكب الحضارة الإسلامية "

كالزحف المغولي والحروب الصليبية وغيرهامن الأحداث الكبرى أدت إلى انحسار اللغة العربية في المنطقة واقتصارها على العبادات.

وبسبب ضعف الخلافة العباسية التي أثرت فيها الفتن الداخلية والوضع المتأزم المنهار تضاءل النفوذ العباسي، وازداد تأثير الفرس السياسي، ثم هيمنت لغتهم على ثقافة الشعوب المجاورة لهم، فأخذ العلماء والفلاسفة مثل بهمينار بن المرزبان الأذربيجاني (ت ٤٥٨ هـ/ ١٠٦٥ م) تلميذ ابن سينا، ومحمود الشبستري (ت ٧٢٠ هـ/ ١٣٢٠ م) يكتبون باللغتين الفارسية والعربية. ولم تستطع السلطة الأذربيجانية التي توطدت في عهد الأتابكيين (٥٣١ - ٦٢٢ هـ/ ١١٣٧ - ١٢٢٥ م) أن تقف نفوذ اللغة الفارسية في بلادها. وقد تطور الشعر الفارسي الأذربيجاني في تلك الحقبة أيام الشاعر الكبير الذائع الصيت نظامي كنجوي (ولد عام ٥٣٦ هـ/ ١١٤١ م) الذي يعد شعره المكتوب بالفارسية خير نموذج للثقافة الأذربيجانية، وقد كان شيروان شاه يكلفه

النظم بالفارسية، لاعتقاده أن التركية غير مناسبة لسلالة الشاه.

لهذا فقد طغت اللغة التركية على الشعر بدءاً من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وبها كتب عمادالدين النسيمي، ومحمد الفضولي بعده مؤلفاتهما المهمة. وكذلك بقيت التركية في عهد الصفويين في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. وعلى وجه العموم فإن التركية كانت الظاهرة اللغوية المتميزة في تلك الفترة فاستعملت في ميدان التخاطب ومجال التجارة، بينما قامت الفارسية بشؤون الأدب والشعر، في حين اقتصرت العربية على العلوم الإسلاميةالمختلفة.

في هذه الظروف من الألوان اللغوية تشكلت اللغة الأذربيجانية التركية وتطورت واستكملت أبعادها، فدخل في تركيبها أكثر من ٦ آلاف كلمة عربية وفارسية. وعلى هذا النحو انتشرت بوصفها لغة التخاطب بين الشعوب المجاورة للمنطقة جنباً إلى جنب مع اللغة الفارسية. وقد استمر ذلك حتى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. واحتلت اللغة التركية وضعاً مشابهاً لوضع اللغة الفرنسية في أوروبا آنذاك.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى الظاهرة المميزة الثالثة وهي أنّ تسرّب الثقافات المختلفة إلى البلاد الإسلامية. والتقارب فيما بينها أدّياإلى ازدياد هجرة المسلمين بين مختلف الحواضر الإسلامية، ولا يزال بعض المناطق السكنية في أذربيجان يحتفظ بأسماء ذات أصول عربية مثل «عرب كند» (القرية العربية) و« عربلار» (العرب)، و«عرب أوشاغي» (أولاد العرب) وغير ذلك مما يشبهها. وفي الأخبار أن الطبيب الرياضي المهندس صموئيل المغربي المعروف في الأندلس وكان كثير الأسفار والرحلة استقر أخيراً في أذربيجان، وأسلم بها، ثم توفي في مراغة عام ٥٦٩ هـ/ ١١٤٧ م، وأن الشاعر أبا محمد القاسم الشامي عاش في أذربيجان في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وعمل في مرصد مراغة المؤرخ أبو الفرج ابن العبري في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وبها توفي سنة ٦٨٥ هـ/ ١٢٨٦ م.

ومن أذربيجان هاجر كثير من العلماء والمهندسين والشعراء، فعاشوا في دمشق وبغداد والقاهرة والإسكندرية، فقد رحل الزكي بن الحسن ابن عمر أحمد البيلقاني إلى دمشق حيث درّس الفقه والحديث وكان له كثير من التلاميذ في الإسكندرية واليمن. وعاش الفقيه أبو بكر محمد الشيرواني في بغداد ودرس في النظامية مدة طويلة، وقرأ الحكيم بن إبراهيم الدربندي الفقه على الغزالي، ثم سافر إلى بخارى وتوفي فيها. ودرّس الخطيب التبريزي الأدب في النظامية ودرس عبدالملك بن أحمد البيلقاني الفقه في خراسان وبغداد. يقول ابن قتيبة: لن تجد في المدينة شاعراً من الموالي إلا إن كان من مواليد أذربيجان.

وفي القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين هاجر من قره باغ إلى بغداد كثير من الشعراء الأذربيجانيين، منهم شمسي وعهدي البغدادي وعلمي ورندي وزهني زاش وفضلي بن محمد الفضولي.

وفي زمن الصفويين هاجر كثير من المعماريين والرسامين والعلماء والشعراء الأذربيجانيين إلى تركيا، كان منهم الشاعر

حامدي الذي قربه السلطان محمد الفاتح كما هاجر إليها من الشعراء الخليلي والبصيري والسروري والطفيلي والجيبي والظامري.

وأخيراً يجب الإشارة إلى الظاهرة الأخرى المميزة للثقافة الأذربيجانية في العصر الوسيط وهي ظاهرة الطابع الإسلامي الجامع، بمعنى عدم انفصال هذه الثقافة من حيث النزعة المذهبية؛ ذلك أن غالبية سكانها من أهل السنة والشيعة كانوا متماثلين في العدد، الأمر الذي لم يسمح لهذه الثقافة أن تأخذ طابعاً مذهبياً متميزاً؛ فبالرغم من وجود عناصر التقارب الواضح بين التقاليد الشيعية في بلاد فارس والثقافة الإسلامية في أذربيجان إلا أننا لا يمكن أن نعدّهما ثقافتين متشابهتين. والفرق بينهما لا يرجع إلى اختلاف مكوناتهما القومية فحسب بل يعود كذلك إلى الاختلاف في الاتجاهات الفكرية القيمية؟ ؛ فلئن كانت الثقافة الإسلامية الفارسية مرتبطة بالمذهب الشيعي ارتباطاً وثيقاً فنظيرتها في أذربيجان تتمتع بالقيم والمبادىء الإسلامية العامة.

إن الأحداث السياسية الاجتماعية الجارية حالياً في أذربيجان تجعلنا نرى كيف يعود هذا البلد مرة أخرى إلى موكب الحضارة الإسلامية بعد انفصال استمر أكثر من ٧٠ سنة، نقول هذا ونحن نشاهد نشاطاً في الحياة الثقافية الإسلامية في هذه السنوات الأخيرة، فقد فتحت خلالها المدارس الإسلامية والمعاهد الجديدة، ونقلت معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأذربيجانية، ونشرت الكتب الإسلامية، وبدأ يظهر جيل جديد يتحلى بالثقافة الإسلامية بالإضافة إلى أخذه بالعلوم المعاصرة.

نتمنى هذه العودة السريعة للإسلام في إطار ازدهار أذربيجان وخيرها.

□□□

الحواشي :

١ – للوقوف على فتح أذربيجان انظر:
ابن الأثير، علي بن ابي الكرم ـ الكامل في التاريخ ٢/٤٢٩ ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٤٠٧ / ١٩٨٧ .
الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك ٤/ ١٥٣ – ١٥٥، القاهرة، دار المعارف، ط٤.

٢ – سورة البقرة ٢/ ١٣٧.

٣ – سورة الأنعام ٦/ ٣٨.

٤ ـ ابن خلدون المقدمة، الباب السادس، الفصل الثالث عشر.

٥ – W. Montgomery Watt, The Influence of Islam

المصادر :

١ – ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل ا لثالث عشر، بيروت – د. ت.

٢ – حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٢، بيروت ١٩٧٩.

٣ – ترجمة وشرح نهج البلاغة، تهران ١٣٦٥.

٤ – تاريخ أذربيجان، باكو ١٩٩٣.

٥ – شيخ الإسلام شكرالله باشازاده. الإسلام في القوقاز، باكو ١٤١١/ ١٩٩١.

6 - G. E. Von Grunebaum. Classical Islam. A History 600 - 1258, London 1970.

7 - W. Montgomery Watt. The Influence of University Press, 1972.Islam on Meival Europe. Edinburqh

التفسير العلمي

من طنطاوي جوهري إلى ابي حامد الغزالي

الدكتور أحميدة النيفر
المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية – تونس

«ولَوْ أَنَّ مَافِيْ الأَرْض مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِمَاتَ اللّه. إنَّ اللّهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ»

سورة لقمان ٣١/ ٢٧.

أثار التفسير العلمي للشيخ طنطاوي جوهري ردود فعل معاصريه و هذه المقالة تعرض وجهة نظر تجاهه و تجاه تفسير الغزالي« جواهر القرآن » فماذا تريد المقالة أن تقول في هذا اليوم الذي بلغ فيه الكشف العلمي أوجه ؟

التفسير والإنسان

لقي النص القرآني منذ بداية التنزيل عناية فائقة من أجل حفظه وفهمه وتطبيقه. كان الرسول عليه الصلاة والسلام يكشف ما استغلق من الآيات ويفصّل ما أجمل من المعاني؛ لذلك ظل التفسير في مرحلة أولى لصيقاً بالحديث النبوي طوال القرن الهجري الأول حتى منتصف القرن الثاني. ومع عصر التدوين تواصل التداخل بين التفسير والحديث، فظهرت في مدونات الحديث النبوي أبواب خاصة بالتفسير دون إحاطة كاملة بالنص القرآني، ثم تم جمع المتفرّق من تلك الموضوعات لتصاغ في تفاسير شاملة ومستقلة.

مثل هذا الانفصال لم يكن مسألة شكلية، إنه شاهد على تحوّلٍ في طبيعة العلاقة مع النص القرآني. وكان فهم النص يستند أساساً إلى مرجعية الأثر النبوي، ثم انتقل التفسير مع انفصاله عن الحديث إلى أفق يضم مرجعية التجربة الإنسانية الجديدة. تلك المرجعية التي رسمت معالمها تحوّلات سياسية واجتماعية وفكرية لم تزدها الفتوحات وحركة الترجمة والاختلاط بشعوب البلاد المفتوحة إلا حدّة. هكذا ظهرت تفاسير لكامل أي القرآن الكريم مجيبة عن أسئلة ومشاغل ماكانت لتثار بأي حال قبل مرحلة تلاقح الثقافات. كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول لنفسه في المرحلة الأولى تعليقاً على كلمة «أبّ» الواردة في سورة عبس(١) والتي لم يعرف معناها: «إن هذا لهو التكلّف، فما عليك أن لا تدريه»(٢). بعد أقل من قرنين أصبح النص المؤسس بحاجة إلى تفسير وإبانة عامَّيْن وإلى ما وراء ذلك من تأويلات دقيقة مع عتاد تنظيري ماكان ليخطر على البال في المرحلة الأولى ،مثل هذا التحوّل

يطرح تساؤلاً هو: كيف سمح العقل المسلم لنفسه أن يُخضع النص المقدس والمؤسِّس إلى كل هذه الأسئلة والافتراضات والمناظرات؟ كيف سمح لنفسه بذلك وهو الذي كان يتحرج من جمع كامل النص، لأنه صنيع لم يقع زمن الرسول صلى الله عليه وسلم(٣) أو كان لا يرى بأساً أن يظل غير مدرك بدقة لعبارة «فاطر» الواردة مع السماوات والأرض زمناً طويلاً؟(٤).

> **وكان فهم النص يستند أساساً إلى مرجعية الأثر النبوي، ثم انتقل التفسير مع انفصاله عن الحديث إلى أفق يضم مرجعية التجربة الإنسانية الجديدة. تلك المرجعية التي رسمت معالمها تحولات سياسية واجتماعية وفكرية لم تزدها الفتوحات وحركة الترجمة والاختلاط بشعوب البلاد المفتوحة إلا حدّة.**

لتعليل هذا التحول الضخم المفضي إلى التفسير ينبغي أن نذكر بأمرين هامين:

أولهما: أن اعتماد الرأي في التفسير ظهر مبكراً جداً، فقد مارس الصحابة - بصفة محدودة - منذ عصر النبوة الاجتهاد في التعامل مع النص عندما لم يتمكنوا من اللقاء بالرسول صلى الله عليه وسلم كما وُجِدَ من التابعين من كان يفسر القرآن برأيه(٥).

ثانيهما: أن تضاريس الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عرفت منذ نزول النص القرآني من التنوع والعمق ما لا عهد للبيئة العربية به من قبل. هذا الحراك سرَّع

التفاعلات المجتمعية والثقافية و فرض طبيعة جديدة للعلاقة مع النصّ القرآني تُنمّي النزعة الاجتهادية من جهة وتزيد من التمايز بين التفسير والمدونة الحديثية وخصائصها المنهجية.

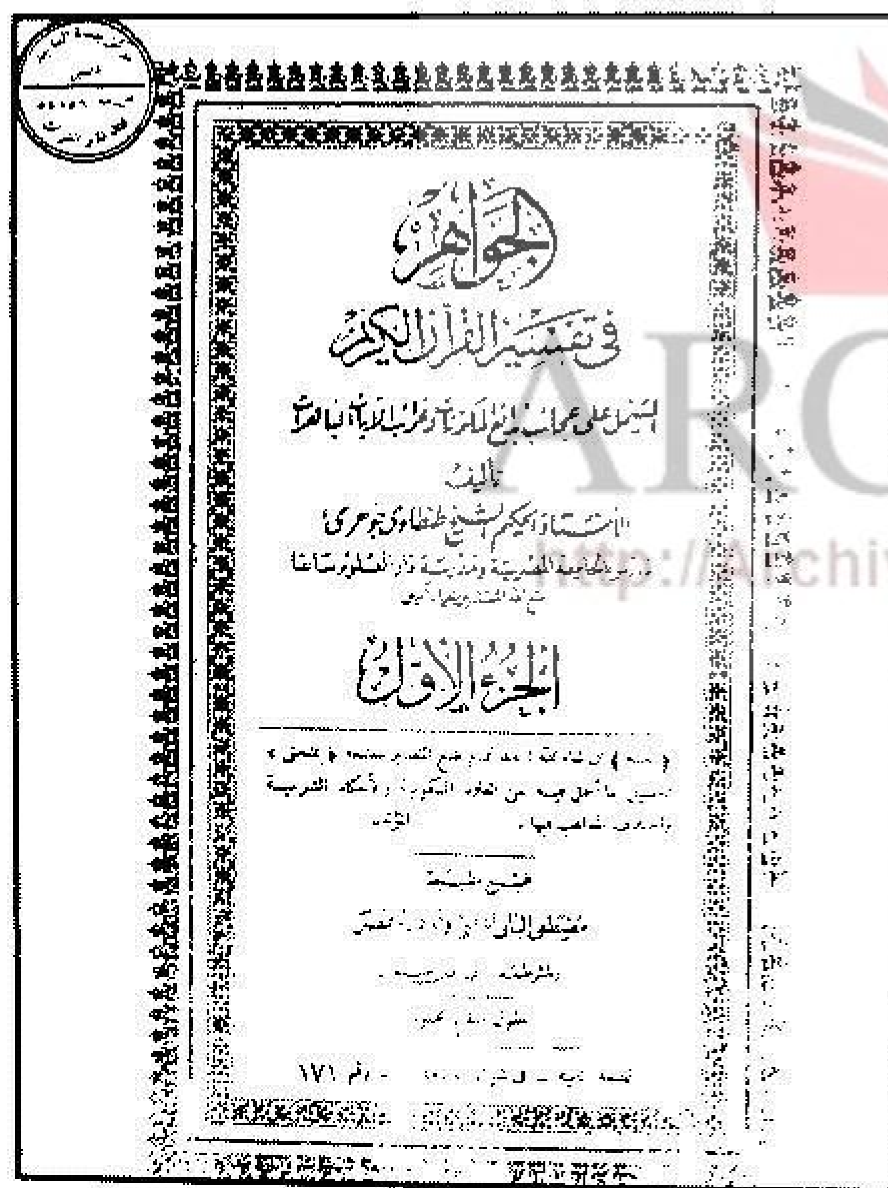
من ثم أمكن أن نقول: إن ظهور تفسير للنص القرآني علماً مستقلاً وتعبيراً عن إشكالية معرفية ضمن النسيج الثقافي لم يكن حدثاً مفاجئاً أو مُسقطاً، فقد هيأت له تجربة متعددة الأبعاد والضغوط، وساعده خطاب قرآني قام على تداخل الغيبي والعقلي وتفاعلهما، وليس على تناقضهما وتنافيهما.

في ضوء هذه الملاحظات يمكن أن نجيب عن سؤال أساسي هو: لماذا فُسِّرَ النص القرآني؟ ولماذا ظل يفسر منذ ذلك الوقت؟

تصدر مشروعية التفسير في كل عصر من الإنسان نفسه، ذلك أن كل تفسير يعتمد مبدئياً «النص» بما فيه من مفردات وتراكيب ونظم وعلاقات بنائية، لكنه يحتوي أيضاً على «الذات» العاقلة للإنسان المنتج لذلك التفسير. تلك «الذات» بما لها من أفق معرفي وشبكة للتحليل والتركيب ونوعية من الهموم والأسئلة - تعبر عن الكيان التاريخي المطالب بالتفسير والمحقق لمشروعيته. ولأن أفق التجربة الإنسانية أمر متغير كان عادياً أن يقع تجاوز أي تفسير بقدر من الأقدار، وكان سائغاً أن ينفتح باب لتفسير جديد. الطبيعة التاريخية للإنسان المعدلة فهمه للنص بصفة دائمة، هي التي تحتم فهماً آخر للنص سيظل مطالباً بالتعديل، لأنه قائم على معطى متغير هو معطى «الذات» العاقلة للإنسان. غير أن هذا لا ينفي اعتماد التفسير الجانب الموضوعي في «النص» وهو المتصل بمفرداته ونحوه وتراكيبه وأسباب نزوله...

بهذا المعنى يكون كل تفسير قائماً على جدل بين الموضوعي من النص (اللغة وضوابطها) والذاتي التاريخي للمفسر، جدل يصهر الاعتبارات الثابتة في تاريخية الإنسان ويفرز التفسير الملائم لذلك الآن الحضاري، الذي لن يكون بحال الفهم النهائي للنص.

ليس من المبالغة - إذن - إن عُدَّت التفاسير القرآنية مجالاً متميّزاً لاستكشاف نوع المعضلات التي تواجه المجتمع في لحظة حضارية ما واستكشاف درجة الوعي التي بلغها العقل عندئذ وما اعتمده من دعامة معرفية وبطانة إيديولوجية للتعامل مع النص.


الجواهر
في تفسير القرآن الكريم
تأليف
الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري
الجزء الأول

كتاب الجواهر

بهذا التمشي يكون كل تفسير ذا قيمة مثنّاة؛ فهو يكشف دلالات النص من جهة ويكشف آليات المفسر وأفقه المعرفي وواقعه المادي والاجتماعي بكل تعقيداته من جهة أخرى.



القرآن هو البحر المحيط

اعتماداً على هذا المنهج التاريخي المعرفي في التعامل مع التفسير يمكن أن نختار أحد التفاسير الحديثة لننظر فيما طرحه من معضلات وما اعتمده من آلية فكرية وعدّة منهجية؟ وفيما يمكن أن نعدّه مجدداً بالنسبة إلى ما عاصره أو سبقه من جهد ؟

لعل تفسير «الجواهر» للشيخ الطنطاوي جوهري (- ١٣٥٨ هـ/ ١٩٤٠ م)(٦) هو أكثر التفاسير الحديثة حرصاً على الالتصاق بمقتضيات التحولات العلمية والاكتشافات الكونية التي عرفها العقل البشري في هذا القرن. ومن ثم فهو الأبعد - ظاهرياً - عن الحقول المعرفية التي اعتنى بها المفسرون قديماً، المتصلة بالبلاغة والكلام والفقه والتصوف. اعتنى صاحب الجواهر بما عرف بالتفسير العلمي أو العصري لأنه رأى «أن شباب الأمة المسلمة وبعض أجلّة العلماء عن العلوم الكونية معرضون». فوضع تفسيره عسى أن يكون سبيلاً ترتفع به مدنية المسلمين إلى العلا. «فتفوق الفرنجة في الزراعة والطب والمعادن والحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم والصناعات»(٧) الواضح أن هذا التأليف يندرج ضمن مشروع أوسع صيغ في سؤال أضحى شهيراً في الفكر الإسلامي الحديث وهو: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟

لامراء أن صاحب الجواهر - وهو يؤكد صراحة على ألا تناقض بين العلم الحديث والنص القرآني وعلى ألا سبيل للمسلمين للرقي دون الأخذ بناصية الاكتشافات الحديثة - كان يريد أن يقطع في الوقت نفسه مع المنظور التقليدي الذي ركز على أن الإعجاز القرآني هو بالأساس بلاغي وتشريعي. لذلك فهو يقول: «يا أمة الإسلام: آيات معدودات في الفرائض اجتذبت فرعاً من علم الرياضيات فما بالكم بسبعمائة آية فيها عجائب الدنيا كلها... هذا زمان العلوم وهذا زمان ظهور نور الإسلام... ليت شعري لماذا لا نعمل في آيات العلوم الكونية ما فعله آباؤنا في آيات الميراث؟ ولكني أقول الحمد لله، إنك تقرأ في هذا التفسير خلاصات من العلوم دراستها أفضل من دراسة علم الفرائض...»(٨).

تصدر مشروعية التفسير في كل عصر من الإنسان نفسه، ذلك أن كل تفسير يعتمد مبدنياً «النص» بما فيه من مفردات وتراكيب ونظم وعلاقات بنائية، لكنه يحتوي أيضاً على «الذات» العاقلة للإنسان المنتج لذلك التفسير. تلك «الذات» بما لها من أفق معرفي وشبكة للتحليل والتركيب ونوعية من الهموم والأسئلة - تعبر عن الكيان التاريخي المطالب بالتفسير والمحقق لمشروعيته.

يتجاوز الشيخ جوهري في تفسيره ما كان أقرّهُ المفسرون من وجود آيات قرآنية تحث على التأمل في الكون وبدائعه إلى اعتبار أن آيات يتجاوز عددها السبع مئة تتطلب منا منهجاً جديداً لفهمها وتحديد الدلالات التي سيقت من أجلها: «علوم البلاغة ليست هي نهاية علوم القرآن بل هي علوم لفظه، وما نكتبه اليوم علوم معناه وانطباقها على العلوم التي أظهرها الله في الأرض... إن هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون

من صغار الفقهاء في الإسلام. فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق»(٩).

ما يبديه الشيخ جوهري في تفسيره من حرص على تجاوز معضلة العالم الإسلامي في عصره لا ينبغي أن يخفي عنا أن خطابه «رد فعلي» وأن صفة «العلمي» تستعمل ضمن تصور يتجاوز مجرد تحكيم لاصطلاحات علمية في العبارات القرآنية بما يتيح للنص توسعة لم تعرف من قبل؛ ذلك أن العلم الحديث في منظور الشيخ جوهري هي جملة معارف يمكن تبنيها بسهولة ويسر ضمن أي فضاء معرفي. إنها حقائق يمكن استنباتها في النسيج الثقافي والتوفيق بينها وبين مدلولات النص القرآني. هذا منظور لا يقول إنّ ردم الهوة السحيقة الفاصلة بين العالم الإسلامي والمقتضيات العلمية لعصره يتطلب - في المستوى النظري - تحليلاً منهجياً يدرك عوامل تعطل المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ثم يؤسس بناء على ذلك رؤية تتيح من بين ما تتيحه منهجية تجديدية في التعامل مع النص القرآني، توظف جملة من المعارف الحديثة توظيفاً بعيداً عن السطحية.

ولو أردنا أن نوجز طريقة الشيخ في تفسيره لقلنا إنه بعد مقدمة يحدد فيها غايته من التفسير يسرع في شرح الآيات شرحاً لفظياً لا يتجاوز فيه ما تتوافر عليه التفاسير القديمة المتداولة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى ما سمّاه «اللطائف» و«الجواهر» وهي استشهادات بمعارف علمية وتاريخية وفلسفية مطولة، يأتي بها مدعومة أحياناً ببعض الصور التوضيحية. يفعل ذلك ليؤكد أن التوفيق بين العبارات القرآنية، ومن ثم الاعتقاد الديني وبين الحقائق العلمية أمر ميسور، بل ليذهب إلى أن تلك الحقائق تضمنها الكتاب العزيز منذ قرون عديدة. ولا يقتصر الشيخ جوهري على ذلك، بل ينقل بعض الأخبار عن الأناجيل وعن تاريخ العرب القديم وعن الفلسفة اليونانية وإخوان الصفا. إضافة إلى هذا فإنه يعتمد في تفسيره أحياناً حِسابَ الجُمَّلِ الذي يقترب كثيراً من التفسير الإشاري المعتمد في جانب منه على ما تكشفه القيمة العددية لكل حرف من حروف الآية من أسرار.

ويمكن تقديم طريقة صاحب الجواهر عبر النماذج الموجزة التالية:

١ - في تفسير قوله تعالى: «فتبارك الله أحسن الخالقين» المؤمنون(١٠) ينطلق المفسر في بيان ما لحاستي السمع والبصر من دقة في التركيب وتكامل في الوظائف، مما يؤكد أن الآية معجزة في دلالتها(١١).

٢ - في تفسيره لقوله تعالى: «الرَّحْمَنُ على العَرْشِ اسْتَوى لَهُ مَافِيْ السَّمَوَاتِ ومَافيْ الأَرضِ ومَابَيْنَهُمَا ومَاتَحْتَ الثَّرَى»(١٢). يركز المفسرَ عنايته على عبارة: «مابينهما» فيدخل ضمنها عوالم السحاب والكهرباء وما يتصل بها من علوم طبيعية(١٣).

٣ - في تفسير قوله تعالى: «وإنَّ أَوْهَنَ البُيُوتِ لبَيْتُ العَنْكَبُوتِ»(١٤) يستطرد المفسر في الحديث عن عالم العناكب ونظام عيشها واختلاف أنواعها وصناعاتها رابطاً كل ذلك بما يعنيه هذا من إعجاز علمي في القرآن(١٥).

ولا يتردد الشيخ جوهري في الاستشهاد بعالم الأرواح واستحضارها في الولايات المتحدة وأوروبا وبمسائل في علم التغذية وعلم الطب والكيمياء والجيولوجيا والفلك وعلم النبات مؤكداً أَنَّ هذه العلوم التي أبرزها الله على أيدي الفرنجة ليست إلا علوماً مكنونة في النص القرآني، تنتظر

العلماء لرفع الحجب عنها: «لو أطلق للعلماء عنان التدقيق وحرية الرأي والتأليف كما أطلق لأهل التأويل والخرافات لرأوا في ألوف من آيات القرآن ألوف آيات من الإعجاز»(١٦).

منذ الصفحات الأولى للتفسير ينخرط الشيخ جوهري في خطاب إيديولوجي قلَّ أن نجد له نظيراً في التفاسير القديمة فيطالب العلماء والحكام باعتماد طريقته: «ليُعَلِّم كل عالم أو ملك أمته جميع العلوم باعتبار أنها من الإسلام، كما سيظهر إن شاء في هذا التفسير، فإذا أبى المسلمون ما ذكرناه فإني أنذرهم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود»(١٧).

هذه اللهجة الحماسية الوعظية لم تفلح في إقناع العلماء في البلاد العربية بجدوى هذا التوجه في التعامل مع النص القرآني. وما حصل هو نقيض ذلك فقد وقف العلماء وبعض الحكام من تفسير الجواهر موقفاً مناهضاً؛ لامه بعضهم على توجهه التعسفي في التعامل مع النص، واستخف به بعضهم الآخر معتبراً أن في الجواهر كلَّ شيء سوى التفسير. وذهب الأمر ببعض الحكام إلى حدِّ حظره في بلادهم.

لكن اللافت للنظر أن هذه النزعة ظلت إلى يومنا قائمة تنشر إنتاجها في عدد من الأقطار الإسلامية(١٨) مما جعل عدداً من الباحثين يعتني بدراستها تاريخياً نذكر من هؤلاء محاولتين نسائيتين متميزتين الأولى للدكتورة بنت الشاطىء(١٩) والثانية للدكتورة هند شلبي(٢٠).

لكن الذي يبدو اليوم بحاجة إلى مزيد من التأكيد هو أن ما سمي تفسيراً علمياً يتطلب منا اعتباره ظاهرة عَرَضيَّة أي أن يعتبر علامة عن أزمة أعمق في آلية التفكير الديني ضمن البنية الثقافية العربية. من هذا المنظور فهو لا يختلف في جوهره عن التفسير الإيديولوجي للقرآن (قطب - المودودي) فكلاهما يعبر عن تواصل تعطل المنظومة الثقافيةَ في تَعاملها مع النص المقدَّس. وهو التعطل الذي بدأ مبكراً وممثلاً في أبي حامد الغزالي حين قال في جواهر القرآن جملته - المنهج: «أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط، ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين»(٢١).

العلم الحديث في منظور الشيخ جوهري هو جملة معارف يمكن تبنيها بسهولة ويسر ضمن أي فضاء معرفي. إنها حقائق يمكن استنباتها في النسيج الثقافي والتوفيق بينها وبين مدلولات النص القرآني. هذا منظور لا يقول إنّ ردم الهوة السحيقة الفاصلة بين العالم الإسلامي والمقتضيات العلمية لعصره يتطلب - في المستوى النظري - تحليلاً منهجياً يدرك عوامل تعطل المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ثم يؤسس بناء على ذلك رؤية تتيح من بين ما تتيحه منهجية تجديدية في التعامل مع النص القرآني، توظف جملة من المعارف الحديثة توظيفاً بعيداً عن السطحية.

هذا التعطل محتاج إلى معالجة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أولاً - الموضوع والذات والإبداع: مايلفت نظر الباحث عند مطالعة تفسير «الجواهر» هو دوران عبارات من مثل «الأسرار الكيميائية في الحروف الهجائية» أو «حقائق المعاني» أو «اللطائف» أو «الجواهر» أو «الرمز» أو «عجائب القرآن وغرائبه»... هذه العبارات مع

غيرها تحدد جانباً أساسياً من تصور المفسر لطبيعة النص القرآني ووظيفته. فلا ينبغي أن يقتصر بحثنا عند الوقوف على عبارات من نوع «الجواهر المكنونة والأسرار المخزونة» عند حد اعتبارها أشكالاً تعبيرية خالية من أية دلالة ثقافية. إنها تشي برؤية للنص القرآني تدخل ضمن آلية خاصة في التفكير، وهي الرؤية التي تعدّ النص المقدّس بناء لغوياً معجزاً للإنسان، لا يختلف الناس في عجزهم إزاءه اختلافاً نوعياً. إنما اختلافهم بالدرجة فقط. إذ الجاحد للوحي عاجز عن الاستفادة من حِكَمِهِ وأخباره وهدايته وتشريعه، لأن النص يظل مستغلقاً أمامه. أما المصدق والمتَّبع لما فيه من توجيه وتشريع فهو لا يصل إلى ذلك إلا لأن النص قد ينفتح له بدرجة من الدرجات يأخذ منه ما يأخذ. فاختلاف المنكر للنص عن المصدق به - حسب هذه الرؤية - إنما يعود في الحقيقة إلى فهمه للنَّص نفسه، إلى استغلاقه عليه أو انفتاحه، أي إلى درجة انكشافه هو للإنسان.

في الخطاب القائم على أن النص القرآني هو النص المعجز للإنسان تكون العلاقة بين النص والإنسان علاقة مشدودة إلى طرف واحد، هو طرف النص وقدسيته. بينما كانت العلاقة في فترات الإبداع الحضاري جدلية بين الطرفين، أي إنها علاقة تدفع المؤمن بقدسية القرآن إلى أن يكون فاعلاً في واقعه بحسب درجة وعيه المنفتح. بذلك تحوّلَ الإعجاز في القرون الأولى إلى نسق فكري دافع للتميُّز والتفوق المعرفيين.

فالتوجه المَعاكس الذي يؤكد على العلاقة المشدودة إلى طرف النَّص لا يبدو هناك فرق نوعي بين أصناف المتلقين للنَّص. الاختلاف الموجود بين المؤمن والجاحد والشَّاك لن يخرج أي واحد من خانة العجز الجامع لهم أمام النص القرآني إلى خانة أخرى: خانة التفاعل مع قدسية النص. إنه انزلاق بمفهوم الإعجاز إلى مفهوم مغاير هو التعجيز. فالحديث عن أسرار النص وجواهره وعجائبه هو حديث عن ثراء النص وعمقه، ولكنه في الوقت نفسه صمت عن قارئه وطبيعة وعيه والمقتضيات الثقافية والاجتماعية المشكِّلَة له. هذا التصور هو الذي صاغ العبارة المشهورة «مثل هذا الكتاب لو احتاج بيان مقاصده إلى شيء آخر لم تتم الحجة به»(٢٢). فكأن قدسية النص لا تتحقق إلا بغياب


جواهر القرآن
للامام العالم العلامة حجة الاسلام أبي حامد
الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥
اعتنى بتصحيحه وتحريره أحد الفضلاء ممن
لهم يد طولى في العلوم العقلية والنقلية
وكيفية التطبيق بينهما
طبع على نفقة حضرة الفاضل (الشيخ
محي الدين صبري الكردي)
﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾
﴿ الطبعة الاولى ﴾
بمطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الله زكي الكردي
بدرب المسمط بجمالية مصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

كتاب جواهر القران

طاقات الإنسان وفاعلية واقعه الاجتوالفكري في ظهور دلالات النص وأبعاده.

إن انفصال النص عن الذات و الواقع هو المسوغ لظهور تفسيرعلمي» وآخر

«إيديولوجي» وثالث «إشاري». هذه كلها مداخل قد تختلف في الأشكال والمصطلحات، لكنها تتفق في آلية التفكير المنطلقة من أن الإعجاز الكامل لا يتأتى إلا بتأصُّلِ عجز الإنسان معرفياً ووجودياً.

وحين نتناول التراث التفسيري فسنجد أن هذا التصور للنص وما ينجر عنه من انسحاب للحياة من الواقع الاجتماعي والثقافي كان ممثَّلاً في الأسس المنهجية لأبي حامد الغزالي في كتابيه «الإحياء» و«جواهر القرآن». فالغزالي – رغم ما قرره من قواعد سلوكية ودلالية موصولة بالنص تهدف إلى إحياء الايمان والعلوم – فإن المنهج الذي انخرط فيه وزاده تعميقاً كان أبعد ما يكون عن المنهج الإحيائي. ولنستمع إليه يقول: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومئتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحدّ وطالع»(٢٣)... كل هذه العلوم ما عددنا وما لم نعدد جميعها مُغْتَرَفَةٌ من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى... ووراءها علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق وربما لا يفهمونها إن سمعوها من العالم بها...(٢٤). وقد أدى هذا التصور بالغزالي إلى تقسيم العلوم القرآنية إلى علوم صَدَفٍ وقِشْرٍ وعِلْم اللُّبَابِ. هذا الأخير هو الذي تنشعب منه قصص الأولين وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريحأعضائه...»(٢٥).

كل العلوم وكل الحقائق – وكذلك المعرفة – أزلية مكنونة في النَّص لا صلة لها بالفعل الإنساني وهذا ما يعلنه الغزالي بكل وضوح في الإحياء: «العلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل وصفاته وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته»(٢٦) وهنا يَتَبَدَّى لنا الغزالي في جانب رئيسي من بنيته الفكرية. فإلى جانب الغزالي فقيهاً ومربياً يبرز الغزالي متكلماً أشعرياً. ومع هذا الجانب الخاص بالغزالي يمكن أن نضع أصابعنا على مدى تجديد ما يسمى بالتفسير «العلمي» الحديث بالنسبة إلى المنهج المعرفي والعقدي الذي يعتمده.

الخطاب القائم على أن النص القرآني هو النص المعجز للإنسان تكون العلاقة بين النص والإنسان علاقة مشدودة إلى طرف واحد، هو طرف النص وقدسيته. بينما كانت العلاقة في فترات الإبداع الحضاري جدلية بين الطرفين، أي إنها علاقة تدفع المؤمن بقدسية القرآن إلى أن يكون فاعلاً في واقعه بحسب درجة وعيه المنفتح.

إن حديث الشيخ جوهري – وهو المعاصر لنا – عن البيولوجيا والجيولوجيا لا ينبغي أن يُغَيِّبَ عنا بحال من الأحوال خط التواصل مع البناء الفكري والعقدي للغزالي والأشعري من قبله. فهو بوعي أو دون وعي ينكفيء على مفهوم للنص كما استقر منذ القرن الثالث (بعد محنة خلق القرآن). ففي نسيج الثقافة العربية الإسلامية استقر أن الكلام الإلهي هو صفة ذاتية قديمة وليست فعلاً من أفعاله،

وينجم عن هذا انحسار خطير لقيمة الإنسان ومعرفته وتجربته إذ لا يستطيع المخلوق أن يعتبر نفسه المستهدَفَ الرئيسي والمخاطبَ الأوّلَ بالكلام القديم. إنه لن يكون قادراً على استيعاب ما لم يُخْلَق له في حدود

تجربته المنفتحة. فالسبيل المتاح له هو التقاط بعض أسرار النص وغرائبه وهو مسعى لن يغير من طبيعة الإنسان وما يمكن أن تفتحه له تجربته من آفاق. **هذا التعامل غير التاريخي مع النص يؤدي إلى قطيعة مع الواقع الاجتماعي الثقافي. إنه يؤسس لمنهج لا تاريخي للمعرفة، إذ يعدّ النص المصدر الوحيد للمعرفة مهملاً تفاعل الإنسان ومعضلاته بقيم النص ومقاصده وبنائه.**

إن ما وقع من إدانات لتفسير الشيخ طنطاوي جوهري يحتاج إلى إعادة نظر، لأنه اقتصر على إشارات عابرة ومعالجة سريعة، في حين أن تفسير «الجواهر» يحتاج منا تقويماً يراعي النقاط الثلاث التالية:

١ - لا ينبغي أن يعزل عن بقية المحاولات التفسيرية الحديثة و القديمة لمجرد الاختلاف في الاهتمام العام.

٢ - يتأكد النظر إليه من زاوية المنهج الذي يعتمده في طبيعة نظرته إلى النص المؤسس وإلى العلم والإنسان.

٣ - لا انفصال بين التراث التفسيري مهما تختلف تصنيفاته وبين المنظومة الثقافيالعامة والآليات التي تحكمها.

بناء على هذا لا يكون مجدياً إنكار ما يسمى بالتفسير العلمي أو الإيديولوجي أو الإشاري أو ما يشابهها، بل لابد من تحديد: لماذا ننكر هذا العمل منهجياً؟

- وما الضوابط الأساسية التي تحكم تعاملنا مع النص المؤسس لثقافتنا العربية الإسلامية؟

المؤكد أن جهود رجال من أمثال محمد عبده وأمين الخولي وحسن حنفي ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد(٢٧) تعدّ أعمالاً ريادية، لأنها رغم اختلافاتها وعت بشكل علمي حقيقتين كبيرتين تتصلان بكل عمل تقويمي للتراث التفسيري خاصة.

أولاهما : أن المعضلة ليست في هذا التراث، بل في المنهج الذي ينبغي أن يقع اعتماده.

ثانيهما : أن تطوير مفهوم الحداثة في البلاد العربية لا يتأتى إلا من الداخل الثقافي الذي لن تتجدد منظومته العقدية والفكرية والنفسية إلا باعتماد الأدوات التحليلية والمنهجية الحديثة.

من هذه الزاوية ينبغي أن تكون الجهود العلمية في مجال التفسير وعلوم القرآن وثيقة الصلة بمشروع أضخم شرع فيه رواد النهضة العربية منذ أكثر من قرن من أجل إعادة فاعلية الذات العربية وتمكين ثقافتها الإسلامية من التجديد والإبداع.

□ □

الهوامش :

١ - الآية ٣١ من سورة لقمان .

٢ - السيوطي الإتقان ٢/ ١١٣، وهذه الفكرة نفسها نجدها على لسان أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين قال «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله مالا أعلم »

٣ - انظر قصة جمع القرآن في عهد أبي بكر بعد معركة اليمامة (١١ هـ) مع عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في صحيح البخاري عن طريق عبيد بن السباق.

٤ - انظر تفسير الطبري ١١/ ٢٨٣.

٥ - الشحات السيد زغلول : الاتجاهات الفكرية في التفسير، الإسكندرية، ١٣٩٧ هـ.

٦ – الشيخ الطنطاوي جوهري صاحب الجواهر في تفسير القرآن الكريم ط. مصطفى بابي الحلبي ط٢، ١٣٥٠ هـ (٢٦ جزءاً). وهو مدرس بدار العلوم بالقاهرة وضع إضافة إلى تفسيره مجموعة من الكتب من بينها التاج المرصع. وهي تبحث عن العجائب الكونية وصلتها بالآيات القرآنية. انظ رلزركلي: الأعلام، ط٢، ٣/ ٢٣٣. والذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٥٠٥ ومابعدها.

٧ – تفسير الجواهر : المقدمة.

٨ – المرجع السابق ٣/ ١٩.

٩ – المرجع السابق.

١٠ – سورة المؤمنون ٢٣/ ١٤.

١١ – تفسير الجواهر ٢/ ٣٠ و٣٤.

١٢ – سورة طه ٢٠/ ٥ – ٦.

١٣ – تفسير الجواهر ١٠/ ٦٤. ٦٥.

١٤ – سورة العنكبوت ٢٩/ ٤١.

١٥ – تفسير الجواهر ١٤/ ١٤٤ – ١٥٩.

١٦ – انظر محاولات حديثة أخرى منها:محمد الإسكندراني، كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانيةو النباتات والجواهر المعدنية، ٣ مجلدات ط. المطبعة الوهبية ١٢٩٧ هـ علي فكري، القرآن ينبوع العلوم والعرفان، عيسى البابي، ط٢، القاهرة،١٩٥١ – مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط٨/ ١٩٦٩.

١٧ – تفسير الجواهر ١/ ٨.

١٨ – انظر على سبيل المثال: مصطفى محمود، القرآن محاولة لفهم عصري ط٤، بيروت ١٩٧٣ – البشير التركي، لله العلم ط١ تونس ١٩٧٩. عبدالرزاق نوفل، بين الدين والعلم، دار مطابع الشعب د. ت.

١٩ – بنت الشاطىء، القرآن والتفسير العصري، مصر ١٩٧٠.

٢٠ – هند شلبي، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق. تونس ١٩٨٥.

٢١ – أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، ط٥ بيروت ١٩٨١.

٢٢ – انظر فصلاً خاصاً متميزاً عن الغزالي ومنهجيته في التعامل مع النص عند نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي ط. ١ – ١٩٩٠ من ٢٤٧ إلى ٢٩٦.

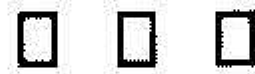
٢٣ – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/ ١٣٥ وما يليها.

٢٤ – الغزالي، جواهر القرآن.

٢٥ – المرجع السابق.

٢٦ – الإحياء، كتاب أداب تلاوة القرآن ١/ ٢٩٦.

٢٧ – انظر امين الخولي، مناهج التجديد في النحو والبلاغة والأدب والتفسير، القاهرة ١٩٦١ م.



الأدب

حدوده ومفاهيمه عند العرب

الدكتور محمد خير شيخ موسى
كليــة التــربيــة الأســاسيــة - الكويت



- **أوغست بول :** يمكن إطلاق لفظ الأدب بأوسع معانيه على كل ماصاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة.

- **بروكلمان :** إن الذي يعد أدباً عند شعوب الثقافة الحديثة هو ثمار الشعر بأوسع معانيه.

- **بلانسون :** إن الأدب هو كل المؤلفات التي تكتب لكافة المثقفين لتثير لديهم بفضل خصائص صياغتها صوراً خيالية، أو انفعالات شعورية، أو إحساسات فنية.

- **ابن خلدون :** هذا العلم لا موضوع له يُنظر في إثبات عوارضه أو نفيها. والمقصود به عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور.

- **محمد مندور :** نعني بالأدب - كما عرفه الأوروبيون - كل مايثير فينا بفضل خصائص صياغته إحساسات جمالية، أو انفعالات شعورية، أو هما معاً.

- **طه حسين :** إنه مأثور الكلام نظماً ونثراً... ومايتصل به لتفسيره وتذوقه» فجمع بذلك مابين الأدب الإبداعي والأدب الوصفي.

يعد الأدب في أبسط معانيه ظاهرة فنية مألوفة وبسيطة، يسهل تصورها وإدراك خصائصها العامة ووظيفتها من خلال آثارها الإبداعية السائدة في بيئة ما، وإن كان معظم الدارسين لا يجدون بدّاً من الاعتراف بصعوبة تعريف هذه الظاهرة تعريفاً محدداً ودقيقاً، يحيط بمجمل خصائصها الفنية وأبعادها، فذهب أوغست بول إلى القول: إنه «يمكن إطلاق لفظ الأدب بأوسع معانيه على كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة»(١) وأنكر بروكلمان هذا التعميم الواسع، واتجه إلى تضييق دائرة الأدب وحصرها في الشعر فقال: «إن الذي يعد أدباً عند شعوب الثقافة الحديثة هو ثمار الشعر بأوسع معانيه»(٢) دون أن يتفق هذا المفهوم مع آداب هذه الشعوب حقاً، مما حدا بلانسون إلى البحث عن طريق آخر لتعريف الأدب تعريفاً يشمل سائر نصوصه الشعرية والنثرية وآثاره فقال: «إن الأدب هو كل المؤلفات التي تكتب لكافة المثقفين لتثير لديهم بفضل خصائص صياغتها صوراً خيالية، أو انفعالات شعورية، أو إحساسات فنية»(٣). فلم ينجُ هذا التعريف أيضاً من شيء من التوسع، إذ يرى غرنباوم أن كلمة أدب ينبغي ألا تتجاوز مفهوم فن الأدب الصرف، ولا تشمل إلا الآثار الأدبية التي أنشأها أصحابها وهم يهدفون إلى خلق أثر فني وجمالي»(٤) وذلك ما أكده الناقدان ويليك ووارين في قولهما: «إن من الأفضل قصر مصطلح الأدب على فن الأدب، أي الأدب الابتداعي... وأن نعد من الأدب فقط الأعمال التي تغلب عليها الوظيفة الجمالية»(٥).

ويبدو أن الدكتور محمد مندور قد اعتمد على مفهوم لانسون للأدب، وعدّه المفهوم السائد عند الغربيين فقال: «نعني بالأدب - كما عرفه الأوروبيون - كل ما يثير فينا بفضل خصائص صياغته إحساسات جمالية، أو انفعالات شعورية، أو هما معاً»(٦) وعلى أساس هذين العنصرين: الفني والعاطفي، بنى سيد قطب تعريفه للأدب فقال: «إنه التعبير عن تجربة شعورية بصورة موحية»(٧) مغفلاً صورة هذا التعبير، وهي صورة لغوية حتماً، كما أغفل أحمد الشايب العنصر الجمالي أو الفني - وهو جوهر الأدب - في قوله: «الأدب هو الكلام الذي يعبر عن العقل والعاطفة»(٨)، وآثر الدكتور طه حسين العودة إلى مفهوم العرب القديم لمعنى الأدب فقال: «إنه مأثور الكلام نظماً ونثراً... وما يتصل به لتفسيره وتذوقه»(٩) فجمع بذلك ما بين الأدب الإبداعي والأدب الوصفي. وكان ابن خلدون (- ٨٠٨ هـ) قد أجمل هذا المفهوم في قوله: «هذا العلم لا موضوع له يُنظر في إثبات عوارضه أو نفيها. والمقصود به عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور. ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها. والأخذ من كل علم بطرف»(١٠) مفرقاً بذلك ما بين الثقافة الأدبية اللازمة للأديب والمتأدب، وبين الأدب الذي هو من ثمرات هذه الثقافة.

ومهما يكن من أمر هذه الحدود والتعريفات، فإن بإمكاننا تعريف الأدب اعتماداً على أهم خصائصه المميزة كما يفصح عنها الأثر الأدبي، وتتجلى في: اللغة الموحية، والعاطفة المؤثرة، والفكرة الهادفة فنقول: إن الأدب هو فن القول الإبداعي المؤثر والجميل الذي يهدف إلى تحقيق فكرة ما، وتتجلى صورته من خلال نصوصه

الشعرية والنثرية.

مفهوم الأدب عند العرب

تقلبت كلمة «أدب» في لسان العرب على أدوار لغوية مختلفة، وأصل هذه الكلمة يرتبط بمعنى حسي يظهر في قولهم: أدب القومَ يأدِبهم أدْباً: إذا دعاهم إلى طعامه وصنع لهم مأدبة(١١). ولما كان القوم قديماً أهل بادية مقفرة، يقل فيها الزاد، وتكثر حاجة الناس إليه، تمدحوا بالقرى والكرم، وعدوه من أحسن مفاخرهم، وتوسعوا في دلالة الأدب فجعلوها للتعبير عن معنى نفسي يدل على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، وفشت الكلمة بهذا المعنى، فأصبحت تدل على الدعوة إلى المكارم والمحامد، والظرف والتهذيب وحسن الخلق، ثم اتسعت دائرتها الدلالية لتشمل التربية والتعليم واكتساب المعارف والثقافات، وأخذت تطلق على فنون القول من شعر ونثر لصلتها الوثيقة بتلك المكارم والمعارف(١٢) دون أن تفقد ارتباطها بجذورها اللغوية القديمة، فذكر صاحب اللسان أن «الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس، سمي أدباً لأنه يأدب الناس إلى المحامد... والأدب أدب النفس والدرس... والظرف وحسن التناول... وأدّبه فتأدب علمه»(١٣) وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «إن هذا القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلموا من مأدبته»(١٤) وذهب بعض أهل اللغة إلى القول: إن المأدَبة (بفتح الدال) من الأدب الذي يشتمل عليه القرآن الكريم، وكلامه المعجز المبين(١٥).

وأنكر الدكتور طه حسين أن تكون كلمة أدب معروفة عند العرب قبل الإسلام أو في إبان ظهوره فقال: «إنه ليس بين أيدينا نص صريح وقاطع يثبت أن لفظ الأدب وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء كان معروفاً أو مستعملاً قبل الإسلام أو إبان ظهوره، وأنها كانت شائعة في الحجاز أثناء السنين التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم»(١٦) متأثراً في ذلك بآراء بعض المستشرقين. وتابعه فيها عدد من الدارسين(١٧)، دون أن يكون لهذه الآراء أساس متين، إذ كانت هذه الكلمة معروفة في لسان العرب كما تؤكد ذلك معاجمهم، ووجدناها تتردد في أخبارهم القديمة وأقوالهم وأشعارهم، ومن ذلك قول النعمان بن المنذر(١٨) (- نحو ١٥ ق. هـ) في كتابه إلى كسرى: «قد أوفدت إليك - أيها الملك - رهطاً من العرب، لهم فضل في أحسابهم وأنسابهم وآدابهم»(١٩)، وقول علقمة بن عُلاثة(٢٠) (- ٢٠ هـ) يصف قومه من العرب: «وكلهم إلى الفضل منسوب، وبالرأي الفاضل والأدب النافذ معروف»(٢١)، وقول كعب بن سعد الغنوي(٢٢) (- نحو ١٠ ق. هـ) في رثاء أخيه، وذكر معشره، وكرمه وحسن حديثه(٢٣):

حبيبٌ إلى الخلاَّن غِشْيَانُ بَيْتِهِ
جميلُ المُحَيَّا شبَّ وهو أديبُ

وقول الأعشى ميمون بن قيس(٢٤) (- ٧ هـ) يصف حسن تربية أولاد ممدوحه(٢٥):

جَرَوْا على أدب منِّي بلا نَزَقٍ
ولا إذا شمَّرت حربٌ بأَغْمار

ورُويتْ عدة أحاديث تشتمل على لفظ الأدب كقوله صلى الله عليه وسلم: «ما نحل والد ولده نحلا أفضل من أدب حسن»(٢٦) كما روي عنه قوله أيضاً: «أوصوا أنفسكم وأهليكم بتقوى الله وأدبوهم»(٢٧) وروي عنه

في هذا المعنى: «إذا أدب الرجل أمته فأحسن تأديبها وعلَّمهَا فأحسنَ تعليمَهَا ثم أعتقَهَا فتزوجَها كانَ لهُ أجران»(٢٨) كما روي عن الإمام علي رضي الله عنه - ويروي عن أبي بكر رضي الله عنه - أنه أظهر للنبي صلى الله عليه وسلم تعجبه من فصاحته فقال: «أدبني ربِّي فأحْسَنَ تأديبي»(٢٩). وفي أبواب الأدب في كتب الحديث أحاديث كثيرة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم تتضمن لفظ الأدب، على الرغم من تفاوتها مابين الصحة أو الإرسال أو الضعف(٣٠) مما لا يمتنع معه الاستشهاد بالصحيح أو المرسل منها على الأقل، مادام يدل على ورود هذه الكلمة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم أو بعض صحابته.

ورويت عن الصحابة بعض الأقوال التي تتضمن لفظ الأدب، ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه (- ٢٣ هـ) قدم الشام فاستقبله معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه (- ٦٠ هـ) في موكب مهيب، فلامه عمر على إسرافه، فألقى إليه معاذيره بمنطق صائب، ولسان فصيح فقال عمر: «لئن كان الذي تقول حقاً فإنه رأي أريب، وإن كان باطلاً فإنها خدعة أديب»(٣١) كما روي عنه أنه كان يقول: «يجب على الرجل تأديب ولده، والشعر أعلى مراتب الأدب»(٣٢) ويقول: «اجعلوا الشعر أكبر همكم، وأكثر آدابكم»(٣٣). وفي نهج البلاغة عدة نصوص مروية عن الإمام علي رضي الله عنه (- ٤٠ هـ) يذكر فيها الأدب كقوله «الآداب حلل مجددة»(٣٤) وقوله: «لاميراث كالأدب»(٣٥) وقوله: «ذكِّ قلبك بالأدب كما تذكي النار بالحطب»(٣٦) وروى صاحب العمدة أن أعرابياً أنشده شعراً فكساه حلة، وأعطاه خمسين ديناراً وقال له: «أما الحلة فلمسألتك، وأما الدنانير فلأدبك»(٣٧).

وعلى الرغم من صلة معظم هذه النصوص بفن القول، وصناعة الكلام الجميل الذي يزود المرء بذخيرة عقلية وخلقية صالحة، إلا أنها لا تدل دلالة دقيقة ومحددة على معنى الأدب الإبداعي فحسب، لارتباطها بمعنى الأدب الواسع ومفهومه، بيد أنها - مع ذلك - تؤكد حياة هذه الكلمة في الجاهلية والإسلام، وتنفي «أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموي»(٣٨) كما يرى الدكتور طه حسين.

الأدب والتعليم

على أن ارتباط هذه الكلمة بالتعليم والثقافة واكتساب المعارف عن طريق العناية برواية الآثار الأدبية وما يتصل بها من علوم وأخبار، قد ازداد قوة في هذا العصر الذي كثر فيه المؤدبون، وأصبحوا يشكلون مع الأدباء من الكتاب والخطباء والشعراء طبقة خاصة لها ثقافتها وأخلاقها ووظيفتها كما تدل على ذلك أخبار بعض المؤدبين والأدباء، وما يتصل بها من أقوال، ومن ذلك قول عقبة بن أبي سفيان(٣٩) (- ٤٤ هـ) لمؤدب ولده عبد الأعلى الشيباني: «علمهم كتاب الله... ثم روِّهم من الشعر أعفَّه، ومن الحديث أشرفه، وعلمهم سير الحكماء، وأخلاق الأدباء... وزد في تأديبهم أزدك في بري إن شاء الله»(٤٠) وقال عبدالأعلى هذا: «رأيت الطرماح مؤدباً بالري... ولقد رأيت الصبيان يخرجون من عنده وكأنهم جالسوا العلماء»(٤١).

وقد ظل هذا المفهوم التعليمي للأدب سائداً في هذا العصر، دون أن تنقطع صلته بدلالاته الأخرى ومعانيه، أو ينفصل عن مفهوم الأدب الإبداعي شعره ونثره، وما يعود

به على صاحبه أو المتحلي به من فوائد مادية أو معنوية، فذكر صاحب العقد في صدر حديثه عن أبواب الأدب أن: «عبدالملك بن مروان (- ٨٦ هـ) قال لبنيه: عليكم بالأدب فإن احتجتم إليه كان لكم مالاً، وإن استغنيتم عنه كان لكم جمالاً»(٤٢)، وقال شبيب بن شيبة(٤٣) (- ١٧٠ هـ): «اطلب الأدب فإنه دليل على المروءة، وزيادة في العقل، وصاحب في الغربة، وصلة في المجلس»(٤٤). وحين مات شبيب قال صاحبه القاص العابد الخطيب صالح المُرّي(٤٥) (- ١٧٦ هـ): «رحمة الله على أديب الملوك، وجليس الفقراء»(٤٦).

علم الأدب

ومع نشاط الحركة العلمية والأدبية، وبداية تدوين العلوم والآداب والأخبار منذ أواخر العصر الأموي، أخذت تضاف كلمة: علم إلى الأدب، ليدل علم الأدب على العناية برواية الآثار الأدبية خاصة، فقال محمد بن علي بن عبدالله بن عباس(٤٧) (- ١٢٥ هـ): «كفاك من علم الدين أن تعرف ما لا يسع جهله، وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل»(٤٨).

ثم أخذ لفظ الأدب يطلق على علوم اللغة العربية عامة، فقال الجواليقي (- ٥٤٠ هـ): «إن الأدب في اللغة حسن الأخلاق... وإطلاقه على العلوم العربية مولَّد حدث بعد الإسلام»(٤٩). وفي رسالة عبدالحميد الكاتب(٥٠) (- ١٣٢ هـ) إلى الكتاب، نجد هذه الكلمة تتردد عدة مرات بمعانيها المختلفة من: خلق وثقافة وإبداع أدبي، وهي المعاني التي استقرت عليها دلالات الأدب منذ ذلك الحين حتى أيامنا هذه، ومن ذلك قوله: «جعلكم الله معشر الكُتّاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءة والعلم والرواية»(٥١). وقوله عن بعض صفات الكاتب: «والكاتب يعرف بغريزة عقله، وحسن أدبه، وفضل تجربته ما يرد عليه»(٥٢). وقوله في دعوة الكُتّاب إلى التكافل والتعاون: «والكاتب بفضل أدبه، وشريف صنعته، ولطيف حيلته ومعاملته أولى بالرفق بصاحبه»(٥٣). وقوله في التنبيه على ما يمكن أن يقعوا فيه من الخطأ في الكتابة: «وليضرع إلى الله... مخافة الغلط المضر ببدنه وعقله وأدبه»(٥٤). ثم قوله في دعوتهم إلى التنافس في تحصيل الثقافة الأدبية: «فتنافسوا يامعشر الكُتّاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين... ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم»(٥٥).

وجعل ابن المقفع (- ١٤٢ هـ)(٥٦) هذه الكلمة عنواناً لكتابين من كتبه التي تعد من أوائل الكتب المؤلفة في مطلع العصر العباسي وهما: «الأدب الصغير» و«الأدب الكبير»، وضمَّنهما بعض النصائح والحكم والفوائد الأدبية والخلقية والتربوية والسياسية، دون أن يقصد معنى الأدب الإبداعي فيهما، وإن كانت بعض أقواله تدل على هذا المعنى الخاص ومفهومه كقوله في «الأدب الصغير»: «للعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب، وبالأدب تنمو العقول وتزكو... وسليقة العقول مكنونة... حتى يعتملها الأدب الذي هو نماؤها وحياتها، وجل الأدب بالمنطق، وكل المنطق بالتعلم»(٥٧). وقوله في «الأدب الكبير» منوهاً بفضل القدماء على المحدثين: «ولم نجدهم غادروا شيئاً يجد واصف بليغ في صفة له مقالاً لم يسبقوا إليه، ولا في تحرير صنوف العلم... ولا في وجوه الأدب»(٥٨).

حرفة الأدب

ويبدو أن الأدب قد أصبح حرفة متميزة وغير مقصورة على الشعراء والكتاب وأضرابهم، وإنما تتعداهم إلى المشتغلين بالأدب وحملته ورواته الذين أخذ يطلق عليهم اسم الأدباء أو أصحاب الأدب أو حملته منذ أواخر العصر الأموي، فحدَّث سالم الكاتب(٥٩) (- بعد ١٢٦ هـ) أن مولاه مسلمة بن عبدالملك بن مروان(٦٠) (- ١٢٠ هـ) كان «إذا دخل غلة ضياعه جعلها أثلاثا، فثلثاً لنفقته، وثلثاً للنوائب والحقوق، وثلثاً يصرفه على أهل الأدب... وكان يقول: إنهم تركوا التعيش والطلب، واشتغلوا عن المكاسب بطلب العلم، فواجب كل ذي مروءة أن يعينهم، فقلت: يامولاي، جعلته أحب الأقسام إلي»(٦١). وفي العصر العباسي فشت هذه الكلمة بهذا المعنى، وأصبحت تدل على رواة الأدب والمؤلفين فيه بعد أن صار الأدب حرفة من الحرف، يتكسب بها أمثال الأصمعي والجاحظ وابن قتيبة وغيرهم من الأدباء والمؤلفين، فقال الأصمعي(٦٢) (- ٢١٦ هـ): «سألني أعرابي ما حرفتك؟ قلت: الأدب»(٦٣). وقال الجاحظ(٦٤): ابتعت خادماً... فمر به خادم من معارفه ممن خدم الملوك... فقال له: إن الأديب وإن لم يكن ملكاً فقد يجب على الخادم أن يخدمه خدمة الملوك»(٦٥). كما كانت هذه الكلمة تدل على الأديب المبدع من شاعر أو كاتب أو غيرهما فقال الجاحظ في رسالة له إلى أبي الفرج الكاتب: «ولو لم أضمر لكم محبة قديمة، ولم أضربكم بشفيع من المشاكلة، ولا بسبب الأديب إلى الأديب... لكان في إحسانكم إلينا... دليل على أنا أخلصنا المودة»(٦٦). وقد أكثر الجاحظ من استعمال كلمة الأدب وما يتصرف منها بمعانيها التي استقرت عليها في عصره، وأجملها في قوله: «الأدب أدبان: أدب خلق وأدب رواية، ولا تكتمل أمور صاحب الأدب إلا بهما»(٦٧). وصاحب الأدب هذا قد يكون مؤلفاً وراوية للأدب، كما قد يكون شاعراً أو كاتباً أو خطيباً، خاطبه الجاحظ في قوله ناصحاً: «فإن أردت أن تتكلف هذه الصناعة، وتنسب إلى هذا الأدب فقرضت قصيدة، أو حبَّرت خطبة، أو ألَّفت رسالة... فاعرضه على العلماء»(٦٨).

الأدب و الثقافة

ومع تقدم الحياة الحضرية وازدهار المدنية في هذا العصر توثقت صلة هذه الكلمة بالتعليم والتثقيف، وأصبحت تدل على مفهوم محدث ومعنى جديد من مفاهيم التعليم ومعاني التثقيف، إذ صار لكل صنعة من الصنائع أو فن من الفنون ثقافة وأدب، فألفت الكتب الكثيرة في أدب القاضي والنديم والكاتب وغيرها من الكتب التي تعلم المتأدبين بها أصول صناعاتهم(٦٩) وتكسبهم الثقافة اللازمة لها، وقد بيّن ابن قتيبة(٧٠) (- ٢٧٦ هـ) في مقدمة أدب الكاتب غايته من وراء تأليفه فقال: «إني لما رأيت أهل زماننا هذا عن سبيل الأدب ناكبين: فأما الناشيء منهم فراغب عن التعليم.. والمتأدب في عنفوان الشباب ناس... عملت لمغفل التأديب كتباً خفافاً في المعرفة وتقويم اللسان واليد»(٧١). وتابع هذا الجهد الواسع في عدد آخر من كتبه، منها «عيون الأخبار» الذي جمع فيه ذخيرة صالحة من فنون الشعر والنثر وما يتصل بهما من علوم وسير وأخبار، وقال في مقدمته: «إني كنت تكلفت لمغفل التأديب كتباً... وهذه عيون الأخبار

نظمتها لمغفل التأديب تبصرة... وهي لقاح عقول العلماء... وحلبة الأدب.. والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء»(٧٢). وواضح أن مفهوم الأدب عند ابن قتيبة يشمل الأدب الإبداعي وما يتصل به من معارف وعلوم يسعى المتأدبون إلى تحصيلها، ولذلك وجدناه يقول: «إذا أردت أن تكون أديباً فخذ من كل شيء أحسنه»(٧٣).

وإذا كان مفهوم الأدب عند ابن قتيبة يشمل هذه المعاني الواسعة والدلالات، فإن معاصره المبرد(٧٤) (– ٢٨٥ هـ) قد اقتصر فيه على معنى الأدب الخاص الذي يدل على مأثور فن القول شعره ونثره كما يتجلى في قوله في مقدمة «الكامل»: «هذا الكتاب ألّفناه يجمع ضروباً من الآداب مابين كلام منثور، وشعر موصوف، ومثل سائر، وموعظة بالغة، واختيار خطبة شريفة، ورسالة بليغة(٧٥) وأتى فيه على شرح هذه النصوص المختارة والتعليق عليها، وأبدى اهتمامه بلغتها وما يتصل بها من قواعد نحوية، وما يحيط بها من أخبار وغير ذلك مما يتعلق بالأدب من معارف وعلوم.

الأدب و الإبـــداع

ويبدو أن لفظ الأدب قد استقر على هذا المفهوم الخاص بالأدب الإبداعي منذ القرن الثالث للهجرة، إضافة إلى مفاهيمه الأخرى ودلالاته التي يحددها سياق الكلام عادة، فأصبح الأدباء المبدعون، أو المشتغلون بالأدب طبقة خاصة، وفئة متميزة بهذا اللقب كما يدل على ذلك قول علي بن الجهم(٧٦) (– ٢٩٤ هـ) في أبي تمام الطائي(٧٧) (– ٢٣١ هـ): «إلاّ يكن أخاً بالنسب فإنه أخ بالأدب»(٧٨) وكرر هذا المعنى أبو تمام في قوله»(٧٩):

ذو الوُدِّ منِّي وذُو القُربى بمَنْزلةٍ
وإِخْوَتي أُسوَةٌ عِنْدي وإِخــــواني
عصابةٌ جاوَرَتْ آدابـــهُمْ أدبي
فَهُمْ وإن فُرِّقُوا في الأرضِ جيراني

وأخذه عبدالعزيز بن يوسف الكاتب(٨٠) (– ٣٨٨ هـ) فقال في أبي إسحَق الصابي:(٨١) (– ٣٨٤ هـ):

تلاقت بنا الآدابُ في خيرِ منسبٍ
عليهِ تَساقَينا على ظـــمأٍ بــردا
وألّفنَ أرواحَ الصـــناعةِ بينَنـــا
فنحنُ معاً والدّارُ نازحـــةٌ جِدّاً(٨٢)

وتأصل هذا المفهوم لدى نقاد القرن الرابع وكتابه كما تدل على ذلك أقوالهم الكثيرة، كقول ابن عبد ربه(٨٣) (– ٣٢٨ هـ) في مقدمة العقد: «أن أهل كل طبقة وجهابذة كل أمة قد تكلموا في الأدب... وأن كل متكلم منهم قد استفرغ غايته في اختصار بديع معاني المتقدمين واختيار جواهر ألفاظ السالفين... ثم إني رأيت آخر كل طبقة، ومؤلفي كل أدب أعذب ألفاظاً، وأسهل بنية، وأحكم مذهباً... وقد ألفت هذا الكتاب، وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب، ومحصول

جوامع البيان»[٨٤]. وقال أبو بكر الصولي[٨٥] (- ٣٣٥ هـ) في مقدمة أخبار أبي تمام: «رأيت - أعزك الله - أكثر المتحلين بالأدب في زماننا... يطلب الرجل منهم فناً من فنون الأدب، فيقسم له حفظ فيه...»[٨٦] يريد بهم زملاء أبي تمام من الشعراء والنقاد الطاعنين عليه، فألف كتابه في الرد عليهم، كما ألف أبو الفرج الأصبهاني[٨٧] (- بعد ٣٦٢ هـ) «أدب الغرباء» وقال في مقدمته: «وقد جمعت في هذا الكتاب ما وقع إلي وعرفته من أخبار من قال شعراً في الغربة، ونطق عما به من كربة... فكتب بما لقي على الجدران، وباح بسره في كل خان وبستان»[٨٨] وروى فيه نصوصاً كثيرة من الشعر والنثر مما باح به هؤلاء الغرباء من الشعراء والبلغاء الذين أصبحت آثارهم مقرونة بلفظ الأدب كقول أبي الفرج في التصدير لأخبار الحسن بن وهب (- ٢٥٠ هـ) أنه: «كاتب شاعر مترسل فصيح أديب»[٨٩] وقول صاحب اليتيمة في ترجمة أبي القاسم الشجري إنه: «كاتب شاعر أدركته حرفة الأدب»[٩٠] بيد أن لفظ الأدب - مع ذلك - لم يكن مقصوراً على هذا المفهوم الإبداعي الخاص فحسب، إذ كان ومايزال يدل على عدة معان أخرى ترتبط بجذوره اللغوية التي أتينا على ذكرها، وأهمها حسن الخلق، واكتساب المعارف، ثم مأثور الكلام شعره ونثره، وإجادة القول فيهما، دون أن يكون هذا المصطلح بمعناه الإنشائي هو المصطلح الوحيد الذي كان يستعمل للدلالة على هذا المعنى، إذ كانت هنالك عدة مصطلحات أخرى معادلة له لدى كثير من الأدباء والنقاد كالكلام والعبارة والصناعة والصناعتين والبلاغة والبيان بمعناهما الواسع قبل أن تتحد دلالتهما وتتقيد، أو غير ذلك من الألفاظ والمصطلح

□□

الهوامش :

١ - بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ١/ ٣ وانظر أوستن ووارين، نظرية الأدب ١٩.
٢ - بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ١/ ٣.
٣ - منهج البحث - ذيل النقد المنهجي ٤٠٠. وانظر جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام ٣٠٥.
٤ - غرنباوم، غوستاف، دراسات في الأدب العربي ٤٠.
٥ - أوستن ووارين، نظرية الأدب ٢٢.
٦ - مندور، محمد، الأدب وفنونه ٤.
٧ - قطب، سيّد، النقد الأدبي ٨.
٨ - الشايب، أحمد، الأسلوب ٥. وانظر له كذلك أصول النقد الأدبي ٣٢.
٩ - حسين، طه، في الأدب الجاهلي ٢٧ - ٢٨.
١٠ - ابن خلدون، المقدمة ١٠٦٩.
١١ - انظر مادة «أدب» في القاموس المحيط ١/ ٣٦ ولسان العرب ١/ ٢٠٦ وتاج العروس ٢/ ١٢ وجمهرة اللغة ٣/ ٣٦٦ ومقاييس اللغة١ /٧٤.

١٢ - لسان العرب ١/ ٢٠٦ مادة «أدب» وفي الكليات ١/ ٨٧ «الأدب كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل».
١٣ - لسان العرب ١/ ٢٠٧.
١٤ - الدارمي ٢/ ٤٢٩ وابن سلاّم، فضائل القرآن - المخطوط ق١/ ب. والمصادر المذكورة في الحواشي السابقة.
١٥ - وفي اللسان ١/ ٢٠٧ «من قال مأدبة بالضم أراد الصنيع... شبه القرآن بصنيع صنعه الله للناس لهم فيه خيرومنافع ثم دعاهم إليه ومن قال: مأدبة بالفتح جعله من الأدب. وكان الأحمر يجعلها لغتين بمعنى واحد». وذكر المبرد في الكامل ٣/ ٥٩ - ٦٠ أن «معناه مدعاة الله، وليس من الأدب... وكلاهما جائز في العربية». وانظر أيضاً مقاييس اللغة ١/ ٧٤ وتاج العروس ٢/ ١٣مادة «أدب».
١٦ - حسين، طه، في الأدب الجاهلي ٢٣ - ٢٤.
١٧ - انظر مثلاً دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٣٢ وتاريخ الآداب العربية لنالينو ٢١ والأدب العربي وتاريخه لهيورث ٣، ثم انظر تاريخ الأدب العربي للرافعي ١/ ٣١ والعصر الجاهلي لشوقي ضيف ٧، وأسس النقد الأدبي لبدوي ١٧، ومصطلحات نقدية وبلاغية ٥٩ و المصطلح النقدي في نقد الشعر ٥٥. ويمكن رد أصول تلك الآراء إلى ما نقله صاحب التاج عن الجواليقي إذ يقول: «إن الأدب في اللغة حسن الأخلاق. وإطلاقه على علوم العربية مولّد حدث بعد الإسلام. دون أن يكون في هذا القول إنكار لاستعمال كلمة أدب قبل ذلك. انظر تاج العروس ٢/ ١٢.
١٨ - من ملوك العرب في الجاهلية، وأحد ممدوحي النابغة وحسان بن ثابت. نقم عليه كسرى فسجنه إلى أن مات وقيل بل قتله، الأعلام /٤٣٨، وانظر في مقتله تجارب الأمم ١/ ١٢٥.
١٩ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٢/ ١٠، وانظر صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب ١/ ٥٥.
٢٠ - شاعر من أشراف قومه، أدرك الإسلام، وولاه عمر بن الخطاب على حوران وبها توفي سنة ٢١ هـ، الشعر والشعراء ١/ ٣٣٥ و الأغاني ١٦/ ١٩٦ و٢٨٣ - ٢٩٧ وصفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب ١/ ١١ والزركلي، الاعلام ٤/ ٢٤٧ - ٢٤٨.
٢١ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٢/ ١٦.
٢٢ - شاعر جاهلي من شعراء ذي قار، قتل أخوه في ذلك اليوم فرثاه بقصيدة مشهورة، وجعله ابن سلام في طبقة شعراء المراثي. و انظ ر ابن سلاّم، طبقات فحول الشعراء ١/ ٢٠٤، والمرزباني، معجم الشعراء ٣٤١، والزركلي، الأعلام ٥/ ٢٢٧.
٢٣ - الأصمعي، الأصمعيات ٩٦، والجاحظ، البيان والتبيين ١/ ١٦٨ وأمالي القالي ٢/ ١٥٣ وفيه «أن نفراً من بني هاشم دخلوا على المنصور فقال أحدهم: إن هذا شدّ عليّ بخزالوفة... فقال: ويلك ماخزالوفة... قاتلكم الله صغاراً وكباراً، لستم كما قال كعب و انشد البيت مشيراً إلى مافيه من دلالة على معنى الفصاحة والبيان.
٢٤ - انظر أخباره في الأغاني ٩/ ١٠٨ - ١٢٩، وابن سلاّم، طبقات فحول الشعراء ١/ ٦٥.
٢٥ - الأعلم الشنتمري، مختار الشعر الجاهلي ١/ ١٩٨ وديوانه ٢٣١، وانظر جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام ٣٠٦.
٢٦ - مسند أحمد ٣/ ٤١٢ و٤/ ٧٨ وفي هذا الموضع: «ولدا» بدلا من «ولده» والحديث في سنن الترمذي ١٩٥٢ كتاب البر والصلة، باب ماجاء في أدب الولد. وقال: حديث مرسل. وانظر ياقوت، معجم الأدباء ١/ ٨٣.
٢٧ - فتح الباري شرح صحيح البخاري ٨/ ٦٥٩، الباب الرابع في التفسير.
٢٨ - ابن كثير، البداية والنهاية ٢/ ٩٠ وفيه «رواه البخاري ومسلم» وهو في صحيح البخاري كتاب العلم - باب تعليم الرجل امته ١/ ٢١كما ورد في كتاب العتق - باب فضل من ادب جاريته ٢/ ٦٠.
٢٩ - السيوطي، الجامع الصغير ١/ ٤٢، والمناوي، فيض القدير ١/ ٢٢٤، وفي العجلوني، كشف الخفا ٧٢ بسنده عن علي رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم «يارسول الله نحن بنو أب واحد ونشأنا في بني سعد بن بكر ونراك تكلم وفود العرب بكلام لا نفهم اكثره... فقال: ادبني ربي فأحسن تأديبي». وعن أبي بكر

رضي الله عنه قال: «قلت يارسول الله: مارايت افصح منك فمن ادبك؟ قال: ادبني ربي، ونشات في بني سعد». وفي الدرر المنتثرة ٢٢ كلام مطول حول الخلاف في هذا الحديث.

٣٠ - انظر فنسنك، المعجم المفهرس ١/ ٣٦.

٣١ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ١/ ١٤، وفي مسكويه، تجارب الأمم ٢/ ٣٤ «إن هذا لكيد رجل لبيب أو خدعة رجل أديب». وروى صاحب العقد ١/ ٦٨ أنه «أذن للأحنف بن قيس ثم لمحمد بن الأشعث، فتقدم محمد قبله فقال معاوية: والله ما أذنت له قبلك وأنا أريد أن تدخل قبله... وإنها كما تلي أموركم تلي أدابكم».

٣٢ - العمدة، ابن رشيق، ١/ ٨٨.

٣٣ - المرجع السابق.

٣٤ - بيضون، لبيب، تصنيف نهج البلاغة ٧٤١.

٣٥ - المرجع السابق.

٣٦ - المرجع السابق.

٣٧ - ابن رشيق، العمدة ١/ ٨٩.

٣٨ - حسين، طه، في الأدب الجاهلي ٢٥. وقد جمع صاحب العقد الفريد في باب جامع الآداب ٢/ ٣ أقوالاً كثيرة حول الأدب لعدد كبير من أهل الجاهلية والإسلام.

٣٩ - أخو معاوية بن أبي سفيان وواليه على مصر، وبها توفي. الزركلي، الأعلام ٤/ ٢٠٠.

٤٠ - الجاحظ، البيان والتبيين ٢/ ٧٣ - ٧٤ وفيه ١/ ٢٥٠ - ٢٥٢. طرف من أخبار عدد من المعلمين والمؤدبين من أمثال الحجاج بن يوسف الثقفي وأبيه والكميت بن زيد وعبدالحميد الكاتب وابن المقفع وغيرهم.

٤١ - المرجع السابق ١/ ١١٣.

٤٢ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٢/ ٤٢١، وفي الإمتاع والمؤانسة ٢/ ١٤٤ أن «عبدالملك بن مروان قال لجلسائه يوماً أي الآداب أغلب على لناس؟ فقالوا وأكثروا... فقال: «ما الناس أحوج إلى شيء منهم إلى إقامة السنتهم التي بها يتعاورون الكلام، ويتعاطون البيان».

٤٣ - أبو معمر شبيب بن شيبة التميمي. شاعر وخطيب نادم الخلفاء، (- ١٧٠ هـ). الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٢٤١ و٣٥١، وابن خلكان، وفيات الأعيان ٢/ ٤٥٨ - ٤٦٠، والزركلي، الأعلام ٢/ ٢٢٩.

٤٤ - الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٣٥٢، وابن عبد ربه، العقد الفريد ٢/ ٤١٢ مع خلاف يسير.

٤٥ - أبو بشير صالح بن بشير المري، واعظ وخطيب فصيح من أهل البصرة (- ١٧٦ هـ). ابن النديم، الفهرست ٢٣٥، وابن خلكان ، الأعيان ٢/ ٢٩٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٢ - ٤٣.

٤٦ - البيان والتبيين ١/ ١١٣.

٤٧ - صاحب الدعوة العباسية، ووالد السفاح والمنصور. ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤/ ١٨٦ - ١٨٨، والزركلي، الأعلام ٦/ ٢٧١.

٤٨ - الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٨٦ ونسبه صاحب العقد ٢/ ٢٠٨ و٤٢٣ إلى ابن عباس، وحقق نسبته إلى حفيده الرافعي في تاريخ الأدب العربي ١/ ٢٢.

٤٩ - الزبيدي، تاج العروس ٢/ ١٢.

٥٠ - أبو غالب عبدالحميد بن يحيى الكاتب: يضرب به المثل في البلاغة. وكان كاتب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (- ١٣٢ هـ) . ابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/ ٢٢٨ - ٢٣٢، والزركلي، الأعلام ٣/ ٢٨٩.

٥١ - كرد علي، محمد، رسائل البلغاء ٢٢٢.

٥٢ - المرجع السابق.

٥٣ - المرجع السابق.

٥٤ - المرجع السابق.

٥٥ - المرجع السابق.

٥٦ - أبو محمد عبدالله ابن المقفع. من أئمة الكتّاب والمترجمين. كان مجوسياً وأسلم، وولي كتابة الديوان

للمنصور ثم اتهم بالزندقة فقتل سنة١٤ هـ. ابن النديم، الفهرست ١٣٢، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٠٨ – ٢٠٩ والزركلي، الأعلام ٤/ ١٤٠.

٥٧ – ابن المقفع، الأدب الصغير ٣١.

٥٨ – ابن المقفع، الأدب الكبير ٩٩ – ١٠٠ وانظر في المعنى نفسه له أيضاً، رسالة الصحابة ٢٠١.

٥٩ – أبو العلاء سالم كاتب هشام بن عبدالملك ومسلمة، وختن عبدالحميد الكاتب (– بعد ١٢٦ هـ). ابن النديم، الفهرست ١٣١ وجمهرة رسائل العرب ٢/ ٤٣١ – ٤٣٢، والجهشياري، الوزراء والكتّاب ٦٢.

٦٠ – ابن الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان، وأحد قادة الجيوش في الدولة الأموية، غزا القسطنطينية وتوفي سنة ١٢٠ هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٤١، والزركلي، الأعلام ٧/ ٢٢٤.

٦١ – العسكري، المصون في الأدب ٨٤، وانظر التوحيدي، البصائر والذخائر ١/ ٤٢٤، وفيه «لمامات مسلمة بن عبدالملك أوصى بثلث ماله إلى أهل الأدب» والخبر نفسه في المصون للعسكري ١٨٤.

٦٢ – عبدالملك بن قريب الباهلي إمام أهل البصرة في اللغة والنحو والأخبار والأدب (– ٢١٦ هـ) الفهرست ٦٠ – ٦١، وابن خلكان ، الوفيات ٣/ ١٧٠ – ١٧٦، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٠/ ٤١٠، والزركلي، الأعلام ٤/ ١٦٢.

٦٣ – ياقوت، معجم الأدباء ١/ ٧٧.

٦٤ – انظر لترجمته ابن النديم، الفهرست ٢٠٨ – ٢١٢، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢/ ٢١٢ – ٢٢٠، وابن خلكان، وفيات الأعيان /٤٧٣ – ٤٧٥، والملل والنحل ١/ ٧٥ – ٧٦، انظر في أخباره ومؤلفاته وآثاره العدد الخاص من مجلة المورد مج ٧، ع٤ س ٧٨.

٦٥ – الجاحظ، البيان والتبيين ٢/ ٣٣١.

٦٦ – رسالة في المودة – مجلة المورد مج٧، ع٤، س ١٩٧٨، ص ١٨٩.

٦٧ – رسالة في المودة – مجلة المورد – مج ٧، ع٤، س ١٩٧٨، ص ١٨٨.

٦٨ – الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٢٠٣.

٦٩ – انظر في هذه الكتب ابن النديم، الفهرست ٦٥ و٦٨ و٧٨ و٨٦ و١٣٨ و١٤٥ و١٥٢ و١٥٤ و١٦٨ و١٩٤ و١٩٧ و٢١٧ و٢٥٨ و٢٥٩ و٢٦١ و٢٦٤ و٢٧٢ و٢٩١. وانظر حاجي خليفة، كشف الظنون ١/ ٣٨ وما بعدها وأبجد العلوم ٢/ ١/ ٤٧ وما بعدها.

٧٠ – أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري الكوفي عالم باللغة والنحو والشعر والفقه وغريب القرآن والحديث (٢١٣ – ٢٧٦ هـ) ابن النديم، الفهرست ٨٥ – ٨٦ وابن خلكان، الوفيات ٣/ ٤٢ – ٤٤.

٧١ – ابن قتيبة، أدب الكاتب ١ – ٨.

٧٢ – ابن قتيبة، عيون الأخبار ١/ ١ – ٣.

٧٣ – المرجع السابق ٢/ ١٢٩ وانظر ابن عبد ربه العقد الفريد ٢/ ٤٢٣ مع اختلاف. وفي تأويل مختلف الحديث ٥٥ ذكر ابن قتيبة «أهل العلم والأدب كالأصمعي».

٧٤ – أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢١٠ – ٢٨٥ هـ) إمام العربية ببغداد في عصره. ابن النديم، الفهرست ٦٤ – ٦٥. ابن خلكان ، الوفيات ٤/ ٣١٣ – ٣٢٢ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٣/ ٣٨٠.

٧٥ – الكامل ١/ ١ – ٢.

٧٦ – الأصفهاني، الأغاني ١٠/ ٢٠٣ – ٢٣٤ وابن خلكان، الوفيات ٣/ ٣٥٥ – ٣٥٨.

٧٧ – الأصفهاني، انظر أخباره في الأغاني ١٦/ ٣٨٣ – ٣٩٩.

٧٨ – الحاتمي، حلية المحاضرة ٢/ ٢٢٤.

٧٩ – المرجع السابق ٢/ ٢٢٤ وديوانه بشرح التبريزي ٣/ ٣٣٤ – ٣٣٥، البيتان العاشر والرابع عشر.

٨٠ – عبدالعزيز بن يوسف من كبار الكتّاب والوزراء في الدولة العباسية (– ٣٨٨ هـ). الثعالبي، يتيمة الدهر ٢/ ٣١٢ – ٣٢٥ والزركلي ، الأعلام ٤/ ٢٩.

٨١ – أبو اسحق إبراهيم بن هلال الصابيء (٣١٣ – ٣٨٤ هـ) أديب مترسل وشاعر تقلد ديوان الرسائل لمعز

الدولة البويهي. وكان من جملة أصحاب الوزير المهلبي، ابن النديم، الفهرست ١٤٩ وابن خلكان، الوفيات ١/ ٥٢ - ٥٤، الثعالبي، يتيمة الدهر ٢/ ٤١- ٣١١ والعباسي، معاهد التنصيص ٢/ ٦١، الزركلي، الأعلام ١/ ٧٨.

٨٢ - الثعالبي، يتيمة الدهر ٢/ ٣٢٢.

٨٣ - ياقوت، معجم الأدباء ٤/ ٢١١، ابن خلكان، الوفيات ١/ ١١٠، الثعالبي، يتيمة الدهر ٢/ ٧٤ - ٩٩.

٨٤ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ١/ ٢.

٨٥ - أبو بكر محمد بن يحيى الصولي نديم خلفاء بني العباس. ومن كبار علماء الأدب والأخبار في عصره (- ٣٣٥ هـ). ابن النديم ، الفهرست ١٦٧ - ١٦٨، وابن خلكان، الوفيات ٤/ ٣٥٦ - ٣٦١، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٣/ ٤٢٧.

٨٦ - الصولي، أخبار أبي تمام ٦.

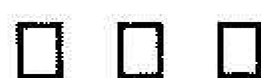
٨٧ - انظر لترجمته ابن النديم، الفهرست ١٢٧ - ١٢٨، ونعيم الأصفهاني، ذكر أخبار أصفهان ٢/ ٢٢، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد /٣٩٨١١ - ٤٠٠، والثعالبي، يتيمة الدهر ٣/ ٩٦ - ١٠٠، وياقوت، معجم الأدباء ١٣/ ٩٤ - ١٣٦، والزركلي، الأعلام ٥/ ٨٨.

٨٨ - الأصفهاني، أدب الغرباء ٢١.

٨٩ - الأصفهاني، الأغاني ٢٣/ ٩٥.

٩٠ - الثعالبي، يتيمة الدهر ٤/ ٥٥.

٩١ - ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى معاني كلمة أدب لدى الغربيين فنذكر قول روبير اسكاربيت: أن المعاني التي توحي بها لفظة أدب حديثة الظهور نسبياً... ولم تكن تعني عند شيشرون إلا المعرفة بكتابة الحروف، ثم دلت على علم الأدب، وثقافة الأديب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ويبدو أن أول تحول لهذه اللفظة حدث في ألمانيا سنة ١٧٥٩ م عند ليسنغ، إذ أصبحت تعني : الإنتاج الأدبي (انظر الأدب والأنواع الأدبية - مقالة ما هو الأدب ١٥. وانظر ص ٦٧ مقالته في تاريخ الأدب). وقال روبي في معجمه: «كان يراد بلفظ الأدب جملة المعارف والثقافة العامة. ومنذ عام ١٦٥٨ أصبح يقصد بها: الكتب المؤلفة في موضوع ما ، تخصصت في القرن الثامن عشر بالأعمال المكتوبة في مقصد فني، وأصبحت تدل على: جملة الأعمال الأدبية، وفن الكاتب و أسلوبه، وحرفة الكاتب، والخيال الأدبي الذي يقابل الواقع وكل ماهو مختلف ومصنوع لا يقصد به الصدق بمفهومه الأخلاقي، و أخيراً سائر المعارف المتصلة بالأعمال الأدبية ومؤلفيها. وفي القرن العشرين أصبح يقصد بها كل كتاب أو مؤلف أدبي والأدب عموماً هو ما دل على اسلوب فني في الكلام أو الكتابة.



ملامح النظرية التراثية لعلم المصطلح

مازالت قضية المصطلح تشغل المجامع اللغوية المعاصرة، فضلاً عما تخصصه الجامعات أو المعاهد أو الهيئات المختصة من ندوات ومؤتمرات(١) لا تنتهي، في محاولة للوصول إلى حلول عملية وجادة لإشكالية المصطلح في مختلف الميادين.

إذا كان هذا هو حال «المصطلحية» اليوم، فما معالم هذه القضية في تراثنا بزخمه وامتداده؟

الأستاذ عباس عبد الحليم عباس - جدة

لا يعقل بالطبع أن نسقط أدواتنا الثقافية والمعرفية بأسمائها وألقابها المعاصرة على المادة التراثية التي نملك، ولا أن نزنها أو نقيسها بما لم يتوافر في عصر الأجداد من تقنيات وأساليب علمية في البحث والدرس، فمثلما نحيا اليوم في عصرنا و حضارتنا عاش القدماء في عصرهم وحضارتهم، فكانت لهم خصوصيتهم. وأبرز ملامح تلك الخصوصية ما نلاحظه من فردية الجهود العلمية في معظم المجالات، حتى ليكاد الباحث غير المتأمل أن يصدر حكماً بالتشويش أو عدم التنسيق أو الاضطراب على تلك الجهود. غير أن المتعمق من الباحثين يستطيع أن يستقصي المسائل في منابعها ويتتبعها في قنواتها لاماً أشتاتها ومتفرقاتها ليخرج بصورة واضحة وشاملة

لكل قضية .

ما سبق، هو بالتحديد ما دعاني لإطلاق كلمة "ملامح"على النظرية التراثية لما يعرف اليوم بعلم المصطلح (Terminology)، وعليّ بالتالي أن ألملم هذه الملامح لرؤية مدى طاقتها، وسعتها لتشكيل «نظرية تراثية خاصة بعلم المصطلح».

لم يكن الإسلام جذوة إشعاع ديني لهؤلاء القوم القاطنين في بطن الصحراء فحسب، وإنما شكل مصدراً عظيماً لإشعاع حضاري شامل، ويمكنني القول فيما يتعلق بموضوعنا: إنّه مع بدء ظهور الدراسات الإسلامية، أعني تلك التي شُغلت بالقرآن الكريم والحديث الشريف، والفقه والسيرة النبوية بدأت بوادر «المصطلحية» تأخذ مكانها في ركب الحضارة ويكون لها موقع في تدوين العلوم. لقد بدأ الناس يتعاملون مع اللغة بمنطق جديد، فبعد أن كانوا يعرفون الحقيقة اللغوية للألفاظ أخذوا يتعاملون بحقيقة أخرى إلى جانب هذه، وأعني الحقيقة الشرعية. ومن ثم أصبح لدارس الإعجاز مصطلحه، وكذلك دارس التفسير، والسيرة والمغازي والتاريخ وغير ذلك من العلوم النقلية التي شكلت اللّبنات الأساسية في بنية الثقافة العربية الإسلامية. وازدادت مسألة المصطلحات أو الحدود والتعريفات أهمية بانتشار العلوم العقلية، وربما كان المتكلمون من أوائل من اعتنى بالمصطلح، الأمر الذي لفت انتباه الجاحظ (- ٢٥٥ هـ)(٢). وتستمر هذه الأهمية للمصطلح والمسألة المصطلحية لتصل ذروتها مع دخول العلوم اليونانية والهندية والفارسية من فلسفة ومنطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيّات. مما حدا علماءنا الأوائل أن يحاوروا لغتهم ويسبروا أغوارها باذلين جهودهم في مجالات الوضع والقياس والاشتقاق والنحت والترجمة والتوليد والتعريب والإفادة من التعبير المجازي إلى أبعد الحدود، من أجل إبداع حدود العلوم ومصطلحاتها ورسومها وتعريفاتها، وحلّ الإشكالية المصطلحية التي عرفوها وعانوها، وربما كانت معرفتهم تلك لا تختلف عن معرفتنا، غير أنهم في عمق حسهم اللغوي كانوا أكثر ثقة بلغتهم، وأشد إيماناً بطاقتها وحيويتها .

استطاع العرب المسلمون مواكبة التطور الحضاري بمستوييه الروحي والمادي بفهم حضاري متفتح ومعاصر آنذاك، لا يفقدهم هويتهم وتفردهم كما لا يتركهم منعزلين عن حضارات العالم الأخرى التي بدأت تمتزج طبيعياً بالفكر العربي الإسلامي حينما كانت للمسلمين دولتهم التي أخذت تمدّ أجنحتها أينما توجهت. فاستقبلوا العلوم المختلفة إنسانية وأساسية، وقننوا قوانينها، ورسموا اصطلاحاتها، مدركين أهمية ما يقومون به ومعتمدين اعتماداً أساسياً على معرفتهم الواسعة بقوانين لغتهم وأنظمتها النحوية والصرفية، والمعجمية، والصوتية.

ولوقامت دراسة مقارنة – وليس هنا مجال الحديث عنها – بين ما اشترطه القدماء من شروط وقيود في الحدّ أو الرسم وما تشترطه المجامع اللغوية والهيئات المختصة بالمصطلح اليوم لوجدنا التقاءً كبيراً في هذه الناحية، وفي هذا السياق. أذكر ما لاحظه الدكتور أحمد مطلوب حين تحدث عن وسائل القدماء في وضع المصطلح، فقال: إنهم اعتمدوا لذلك عدداً من الوسائل:

الأولى : اختراع أسماء لما لم يكن معروفاً،

كما فعل النحويون والعروضيون والمتكلمون وغيرهم.

الثانية: إطلاق الألفاظ القديمة للدلالة على المعاني الجديدة، على سبيل التشبيه والمجاز، كما في الأسماء الشرعية والدينية وغيرها مما استجد بعد الإسلام من علوم وفنون...

الثالثة: التعريب: وهو نقل الألفاظ الأعجمية إلى العربية بإحدى الوسائل المعروفة عند النحاة واللغويين.

وهذه الثلاث من الوسائل التي لا يزال العاملون في اللغة، والعلم والفن يلجؤون إليها عند وضع المصطلحات العلمية(٣).

وبهذا نجح القدماء في إثراء اللغة بمصطلحات متنوعة، تخدم أغراضهم في مختلف الميادين، فدارس البلاغة و النقد الأدبي على سبيل المثال يلاحظ وجود مئات من المصطلحات البلاغية والنقدية التي تعرض على كل من يتصدى لهذين الفنين أن يفهم مصطلحاتها قبل كل شيء. وثمة ملاحظة أظهرت لي أن هذا الفيض والزخم الكمي من المصطلحات سبّب للمحدثين إشكالية منهجية في دراسة المصطلح النقدي والبلاغي في التراث، وهذه نفسها دفعت الباحثين للحديث عن مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم(٤)، أي كيف ندرس هذه المصطلحات؟ وكيف نستفيد منها لتوظيفها في دراسة البلاغة والنقد المعاصرين؟ وأعتقد أننا لو استطعنا أن نصل إلى منهج علمي سليم في دراسة المصطلح العربي القديم، لأمكننا بذلك أن نكشف أسس النظرية المصطلحية وفلسفتها عند النقاد والبلاغيين العرب القدماء. والشيء نفسه يقال عن بقية العلوم ومصطلحاتها.

ففي تراثنا العربي القديم ثمة تنويرات رائعة تكشف لنا عن وعي دقيق لمسألة المصطلح، تفيدنا بلا شك في عصرنا هذا المتراكم الثقافة، المتفجر المعرفة. فعبدالقاهر الجرجاني (- ٤٧١ هـ)، على سبيل المثال، يمس في إشارة ذكية جانباً بالغ الخطورة في مسألة «المصطلحية»، ألا وهو «عالمية المصطلح» وذلك عندما عقد فصلاً في حدّي الحقيقة والمجاز فقال: «فمن حق الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدّالة. ونظير هذا نظير أن تضع حدّاً للاسم والصفة في أنك تضعه بحيث لو اعتبرت به لغة غير لغة العرب وجدته يجري فيها جريانه في العربية، لأنك تحد من جهة لا اختصاص لها بلغة دون لغة. ألا ترى أن حدّك الخبر بأنه ما احتمل الصدق والكذب مما لا يخصُّ لساناً دون لسان. ونظائر ذلك كثيرة وهو أحد ما غفل الناس عنه ودخل عليهم اللّبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية، وأن مسائله كلها مشبهة باللغة في كونها اصطلاحاً يتوهم عليها النقل والتبديل. ولقد فحُش غلطهم فيه، وليس هذا موضع القول في ذلك»(٥).

وباقترابنا أكثر من نظرية المصطلح في تراثنا نجد أن نصوص الفلاسفة المسلمين هي الأكثر إغراء في هذا المجال. فجابر بن حيان (- ٢٠٠ هـ) يقدم لرسالته «الحدود» بتوطئة في الحدّ يقول فيها: «واعلم أنّ الغرض بالحدّ هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ماهو فيه، ولا يدخل فيه ماليس منه»(٦). أما صاحب «الحدود والرسوم»، أعني فيلسوف العرب الكندي (- ٢٥٠ هـ) فقد أدرك أن «الإحاطة

بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك»(٧)، وفي ذلك مالا يخفى من دلالة على إشكالية مسألة الحدّ «المصطلح»، الأمر الذي جعل بعضهم يتحرج من الخوض فيها. ومثل الكندي في ذلك الشيخ الرئيس ابن سينا (- ٤٢٨ هـ) الذي سعى إلى وضع حدّ للحدّ(٨) ليضبط عملية التحديد والتعريف من أساسها، كما قام ببيان الغرض من صياغة الحدود والمصطلحات، وشروط تلك الصياغة وكيفيتها اللغوية، وغير ذلك مما يدل على المساهمة الفعالة فيما يسمى اليوم بـ «علم المصطلح». ومساهمة الغزالي (- ٥٠٥ هـ) الذي يبدأ رسالته «الحدود» بفصل في بيان الحاجة إلى الحد(٩)، يمكن ضمّها إلى تلك الجهود لما أبداه من آراء حول مادة الحدّ وصورته، ومتى يكون ناقصاً أو تاماً، وكيف يمكن وضعه، وما أسباب تصوره، وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بالتنظير لمسألة المصطلح.

وأخيراً لا أزعم أنني أحطت بالكثير من أطراف هذه القضية، فما هي إلا إشارات مكثفة، آمل أن تجد العناية والاهتمام لتوسيعها واستكمال بقية جوانبها، علّنا نجد في تراثنا ما يفيدنا في عصرنا هذا، ولا أشك في إمكانية إفادة مجامعنا اللغوية من تلك الجهود، ولا سيما إذا قُيِّض لها من يستقصيها ويطورها، وبذلك نستمد المعاصرة من أصالتنا، فنمتلك هويتنا، ونظهر بشخصيتنا.



الحواشي :

١ - منها على سبيل المثال :

- ندوة إشكالية المنهج والمصطلح النقدي، الرباط ٢٥ - ٢٦ يناير/ كانون الثاني ١٩٨٥. انظر «اللسان العربي» ع ١٩٨٥/٤.
- ندوة المصطلح النقدي و علاقته بمختلف العلوم . انظر "مجلة كلية الآداب " جامعة سيدي محمد بن عبدالله بفلس ٤، ١٩٨٨,

٢ - «البيان والتبيين» ١/ ١٣٩.

٣ - مطلوب، أحمد، بحوث لغوية، ١٩٨٧، ١٦٨.

٤ - انظر مقالة بهذا العنوان للشاهد البوشيخي، «مجلة الآداب»، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، بفاس ع، ١٩٨٨.

٥ - أسرار البلاغة، ٣٠٢، بيروت: دار المعرفة ١٩٨٢.

٦ - الأعسم، عبدالأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب بغداد .مكتبة الفكر العربي ١٩٨٣. «رسالة الحدود لجابر بن حيان» ١٦٥.

٧ - «رسالة الحدود والرسوم للكندي» ضمن المرجع السابق ١٨٩.

٨ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، «حدّ الحدّ».

٩ - «رسالة الحدود للغزالي» ضمن كتاب المصطلح الفلسفة عند العرب ,٢٦٦

الثقافة واللغة السواحلية

الدكتور عبد الرحمن أحمد عثمان
جامعة افريقيا العالمية - الخرطوم

تتناول الدراسة اللغة السواحيلية بوصفها إحدى الركائز الأساسية للثقافة السواحيلية لأنها كانت ولاتزال إحدى وسائل الصور بين المكونات العرقية المختلفة كما نتجت في الأساس عن هذا التلاقي والتجانس العرقي، كما إنه لا يتأتى لنا بل ويتعذر فهم المكونات الثقافية الأخرى بمعزل عن اللغة باعتبارها وعاءاً تعبيرياً ذا مدلول تأريخي في النشأة والتطور وما صنعته من خلال هذه المسيرة من علاقات مع اللغات الأخرى في البيئة والقاموس وحرف الكتابة.

يرد بعض المؤرخين تأريخ نشأة اللغة السواحيلية الذي وضعت فيه لبناتها الأولى إلى القرن الثاني الميلادي مرتكزين في ذلك على ما كتبه صاحب كتاب «دليل الملاحة في البحر الأرتري» (الرحلة الدائرية) عندما ذكر أن العرب أخذوا يتحدثون لغة أهل الساحل(١)

وفي ذلك يقول البروفسور سيد حامد حريز «بل يمكن أن نذكر بشيء من الحذر أنه لا يستبعد أن تكون اللبنات الأولى التي بنيت على قرارها اللغة السواحيلية قد وضعت منذ القرن الثاني الميلادي وهذا الحذر لا ينبع من عدم الاطمئنان لهذا الرأي ولكن سببه بعد الشقة وشح الأدلة القاطعة ويحدثنا صاحب «الدليل الملاحي للبحر الاريتيري» أن من بين العرب من استقر في الساحل الشرقي الإفريقي وتزوج من السكان المحليين وتحدث بلغتهم منذ ذلك الوقت البعيد(٢).

ويبدو أن منبع الحذر الذي ذكره البروفسور حريز هو أن البانتو لم يكونوا قد وصلوا إلى الساحل في ذلك التاريخ كما أسلفنا، وبالنظر إلى السواحيلية من حيث البنية فإنها بانتوية، وهذا يعني أن اللغة التي تحدث بها العرب في ذلك التاريخ هي لغة أهل

الساحل المقيمين به حينئذ ويبدو أن الكاتب احترز لذلك بقوله: «بنيت على قرارها» وذلك يعني أن السواحيلية هي تركيبة على قرار تلك التركيبة التي تمت بين لغة إفريقية استعملها عرب في البنية الإفريقية واللفظ العربي. ولقد اقترب الباحثان روش وورايتلي من الحقيقة عندما افترضا أن اللغة السواحيلية بدأت في التكوين بين القرنين السابع والعاشر الميلاديين(٣) وبالطبع فإن هذا التاريخ يوافق استقرار العرب والمسلمين في سواحل شرق إفريقيا كما أنه يوافق استقرار البانتو.

وتنقل المصادر العربية التي كتبت بعد القرن العاشر الميلادي العديد من الإشارات التي توضح أن السواحيلية بدأت في التطور والاستعمال حتى إنها أصبحت أداة للتعبير الشعري على أيام ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي(٤) فاستعمال الإدريسي (١١٠٠ - ١١٦٦) لاسم انقوجا «Unguja» مشيراً إلى زنجبار بالإضافة لمفردات أخرى عبارة عن موجودات في المنطقة كالموز الذي يحصى له أكثر من نوع واسم «الليكوتدي» و«الكيسيكيري» و«المكنونو» يدل على أن السواحيلية قد أصبحت شائعة الاستعمال. وتعد مخطوطة «كلوة» من أوائل المخطوطات السواحيلية التي وجدت مكتوبة بالحرف العربي. ويرجع تاريخها إلى ما قبل القرن الخامس عشر الميلادي. وعلى الرغم من كل ذلك ظلت السواحيلية حبيسة الساحل والجزر المقابلة له حتى مطلع القرن التاسع عشر، ثم تعرضت بعد ذلك لمؤثرات خارجية أثرت قاموسها وأسهمت في نقلها إلى داخل القارة.

والنظر في أصل السوحيلية يؤكد أنها لغة بانتوية واللغات جميعها من أصل لغوي واحد شأنها في ذلك شأن اللغة اللاتينية التي انبثقت عنها عدة لغات جرمانية ورومانية. ويسود اعتقاد بأن اللغة البانتوية الأم انتشرت قبل ٢٠٠٠ سنة انطلاقاً من الحدود الكامرونية النيجرية لتغطي الجزء الأكبر من المنطقة الإفريقية الواقعة جنوب خط الاستواء ويقدر عدد اللغات البانتوية المنشقة عن هذه الأم بثلاثمائة وخمسين لغة منها كيسوهوما في كينيا وكيروندي في برونـدي وكينيا رواندا في «رواندا» وكينفالا وتشيليا في «زائير» وكيكانغو في «الكنغو» وكيكامبا في «الغابون» ودوالا في الكاميرون ومبوندو في «أنغولا» وكيماهوارا في موزنبيق(٥).

انبثق عن هذه العائلة اللغوية فرع انتشر في الساحل الشرقي وأخذ اسم الساحل «كيسواحيلي» وهناك العديد من النظريات عن كيفية نشأة اللغة السواحيلية وعلاقتها باللغة العربية.

يرى الافتراض الأول انبثاق السواحيلية عن العربية في أبسط أشكالها إذ أخذ هذا الشكل البسيط يتطور مع طلائع الهجرات العربية للساحل ويؤكد صحة هذا الرأي مجموعة من علماء اللغويات من بينهم العالم س. فوار ١٩٦٧ «S. FULLER» وينحاز هذا الرأي للغة العربية باعتبارها الأصل. ورغم تعاطفنا مع هذا الرأي فليس هنالك أدلة مقنعة تدعمه.

أما الافتراض الثاني فيرى أن السواحيلية مزيج من لغات من أصل إفريقي وأصبحت هي اللغة التي تيسر الاتصالات والمعاملات التجارية بين العرب والأفارقة في مدن الساحل وهذا رأي يظاهره من العلماء ب. كرم B. KRUM وإ. بلومي E. POLOME و«أي جونسون» I. JOHNSON و«ر. روش»

.R. RUESCH

ويرى الافتراض الثالث أن السواحلية نتاج لاختلاط اللغة العربية بلهجات محلية إفريقية جاء بها أفارقة من عدة قبائل ويختلف هذا الافتراض عن الذي سبقه بأن هذا الافتراض يرى أن الساحل هو البوتقة التي تفاعل فيها هذا الخليط وأن العربية هي الإطار الذي تم فيه هذا التفاعل. بينما يرى الافتراض الثاني أن التلاقي حدث بعيداً عن الساحل وأكثر مؤيدي الافتراض الثالث هم س. هـ. ستايقند C. H. Stigand في ١٩١٥ وبرامفيلد G. W. Brommfiled في ١٩٣١. ويبدو أن هذا هو الافتراض الراجح.

ويرى هـ. وايتلي «W. H. Whiteley» وكيمارتوندي «Kirmartronde» وكينياموزي «Kinyamwezi» وت. هننبوس «T. Hennenbusch» وشهاب الدين شراغ الدين «Sh. Chiragdin» أن السواحلية لغة إفريقية بانتوية كانت تستعمل في منخفضات وادي السباكي بكينيا ثم نقلها الناطقون بها إلى مناطق أخرى بالساحل الشرقي(٦). وهناك تم التصاهر بينها وبين اللغة العربية.

وتعزز كل هذه الافتراضات الصلة الوثيقة بين اللغتين العربية والسواحلية وقد أسهم الوجود الثقافي والإداري العربي في أن تتبنى السواحلية حصة كبيرة من خاصيات اللغة العربية ويتجلى هذا الأثر في القاموس والصوت والتركيب البنيوي.

ففي مجال المعاجم استعارت السواحلية مجموعة من المفردات العربية يقدرها العرب السواحليون بحوالي ٧٥٪ من مفردات السواحيلي. بينما يرى الدارسون المحققون أن هذه المفردات لا تزيد نسبتها على ٤٠٪(٧) وتتأثر بعض مناحي الحياة بقدر أوفى من هذه المفردات. ففي مجال الدين مثلاً نجد ٩٠٪ من المصطلحات مستعارة من اللغة العربية مثلديني(دين) صلا «صلاة» إماني «إيمان» عبودو «عبادة» زاكا «زكاة» صدق «صدقة» صالى «صلى» توتو «تاب» روحومو «رحمة». والمعلوم أن التوقيت السواحيلي يخضع في مجمله إلى تقسيم أوقات الصلاة عند المسلمين فمثلاً هناك كلمة «الفاجيري» بمعنى الفجر «والظوهوري» و«العاصري» وكذلك الشأن فيما يتعلق بأيام الأسبوع فإنها تنطلق من يوم الجمعة «أجوما» وجمعوسى أي «جمعة موسى» ليوم السبت والجمعة إمبيلي، أي الجمعة الثانية والثالثة والرابعة ثم الخاميسي ليوم الخميس. ثم في مجال الأسرة والحياة في المنزل وفي المجالات التجارية فإن أكثر الأرقام هي عربية ثلاثة، ستة، سبعة، عشرين، ثلاثين، أربعين، مائة، ألف، وألفاظ أخرى كالربح والخسارة والبيع والشراء، وفي مجال السياسة والإدارة نجد «وزارة ياآفيا» لوزارة الصحة، وزارة يافضة لوزارة المالية، و«وزارة يا إلمو» لوزارة التعليم وغيرها. والواقع أن المصطلحات والمفردات العربية في اللغة السواحيلية لا يمكن حصرها ولا تحديد نسبتها لأنك كلما كان لديك معرفة باللغتين كبيرة كان تقديرك لعدد مصطلحات اللغتين المشتركة حسناً وقد قدّم أحد السودانيين المقيمين بتنزانيا رسالة ماجستير عن المفردات المشتركة بين اللغتين واستطاع أن يرد أغلب الألفاظ التي كنا نحسبها بعيدة عن العربية لأصول عربية(٨).

وفي مجال الصوتيات شقت بعض الأصوات العربية طريقها إلى لغة الساحل وفي ذلك يقول ولمرس W. E. Welmers في

كتابه (تركيب اللغات الإفريقية) إن استعمال العرب للغة السواحيلية أدخل عليها أصواتاً صحاحاً جديدة وغير في تركيبها المقطعي وأفقدها التباين النغمي ونقل إليها أصواتاً مثل «الغين» و«الذال» و«الظاء». ويرى الأستاذ هـ. م. باتيبو الأستاذ بجامعة دار السلام «تنزانيا» أن حرف الراء هو أول صوت دخيل على لغات البانتو ويرد في كلمات سواحيلية مثل رفيقي «صديقي» «وراحا هناء» ورحيمو، وقد تسرب حتى إلى الكلمات البانتوية الأصل ليحل محل اللام في كلمات مثل «كوروغا» بمعنى «حرك» وروغا بمعنى سحر(٩). وهناك حركات صوتية أخرى استعارتها السواحيلية من العربية مثل «الثاء والنون والغين» في ثامني «الثمن» و«ظانا» «أظن» و«غالي» «غال». أما باقي الحركات الصوتية العربية فقد تم تحويرها وتكييفها مع الأصوات الرائجة فحور حرف «الخاء» إلى «هاء» كما في «هباري» «أخبار» والقاف إلى «كاف» كما في عكيلي «عقل» دوكاتي «وقت».

وفي مجال المقومات النحوية استعارت السواحيلية الروابط من اللغة العربية مثل «لكن» و«كما» و«قبل» و«بعد» و«خلف» وكذلك الأمر لما يخص النعت والصفة مثل تياري «جاهز» وبور «جودة» وموهيمو «أساس» ليس لها بادئات تتصدرها «Prefix» كما تتصدر صيغة الصفة أو النعت في اللغات البانتوية. فمن الناحية التركيبية البنيوية الخاصة بطريقة تركيب الجملة وتصريف الأفعال وصيغ الوصول للأمر والنهي والنفي تتفق السواحيلية إلى حد كبير مع نظام اللغات البانتوية ، فطريقة بناء الكلمات وتركيب الجمل يقوم على طريقة تصنيف الكلمات إلى مجموعات. وعلى ضوء ذلك يقسم إلى جذع وأداة تصدير «Prefix» «Stem» ويتبدل نوع آدة التصدير بتنوع الأسماء التي تلحق بها فتلحق «كي» بالأسماء الدالة على معاني اللغات «Kiswahili» «Kiarabu» «كيرابو» وتتبدل في حالة الجمع الي في «Vitabu» «فيتابو»(١٠).

وتتجلى الصلة الوثيقة بين اللغتين العربية والسواحيلية بأن حرف كتابتهم كان واحداً في الماضي وهذه من الميادين التي اشتدت فيها حمى الصراع بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية فمنذ عهد مخطوطة «كلوة» التي عثر عليها البرتغاليون في القرن الخامس عشر الميلادي مكتوبة بالخط العربي إلى أوائل هذا القرن لم تكن السواحيلية ترسم بغير الحرف العربي. وقد حاولت الإدارات الاستعمارية بعد أن استشعرت عمق العلاقة بين الثقافتين الإسلامية والسوحيلية أن تستبدل بالحرف العربي حروف اللاتينيه ونجحت في ذلك مع تقدم الأيام من خلال الصحافة والكتاب ولكن الحرف العربي ظل يقاوم من خلال الكتاتيب والمدارس القرآنية ويدلنا على ذلك نتيجة الاستفتاء الذي تم في بداية الثلاثينات من هذا القرن فقد وجد أن من بين كل مائة شخص في بمبا أربعة وستين شخصاً يكتبونها بالحرف العربي وشخصين يكتبانها بالحرفين.وأربعة وثلاثين شخصاً أمياً أما في زنجبار فإن ٥٥٪ يكتبونها بالعربي وسبعة وثلاثين أمياً وسبعة أشخاص لهم إلمام بالحرفين وشخص واحد له إلمام باللاتيني. ولاشك أن الوضع الآن قد تغير لمصلحة الحرف اللاتيني إلا أن أغلب الريفيين الذين لم يلتحقوا بالتعليم المدرسي النظامي لا يزالون يقرأون السواحيلية بالحرف العربي والدليل على ذلك أن منظمة

الصحة العالمية قد اعتمدت كتابة الحرف العربي للغة السواحلية في برامجها الإعلامية ضد مرض «الايدز» في الملصقات التي وزعتها في ريف تنزانيا بناء على تقرير السلطات المحلية ١٩٨٩(١١). مما يدل على أن اللغة السواحلية بالحرف العربي هي أكثر اللغات انتشاراً في تنزانيا.

نختم حديثنا عن اللغة السواحلية باعتبارها إحدى الركائز المعنوية للثقافة السواحلية. ومن خلال دراستنا لتاريخ هذه اللغة نجدها قد اعتبرت عامل توحيد بين القبائل الإفريقية فيما بينها وبين سكان الساحل. والسواحلية الآن أكثر اللغات الإفريقية انتشاراً وتوحد أكبر قطاع من قطاعات القارة «شرق إفريقيا» إذ يتحدث بها أكثر من ستين مليوناً من الإفريقيين(١٢) وإن كانوا لا يتحدثون بها بمستوى واحد. ويرى وايتلي «W. Whitely» في معرض حديثه عن تقدير أعداد المتحدثين بها أنه لا يمكن أن يضع المتحدثون بها في درجة واحدة لذلك لجأ إلى تصنيفهم إلى أربع مجموعات مرتبة حسب رسوخ اللغة وانتشارها بين متحدثيها، على النحو التالي:

١ - الذين يتحدثون بها لغة أم في زنجبار ودار السلام وبقية مدن الساحل والمدن المنتشرة على طول الطريق التجاري القديم في طابورا ودودوما وأوجيجي وغيرها.

٢ - الذين يتحدثون بها لغة ثانية وهم غالبية سكان تنزانيا وبعض الكينيين.

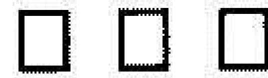
٣ - الذين يتحدثونها في إطار محصور وهم سكان يوغندا وزائير.

٤ - الذين يتحدثونها بصورة غير متمكنة وغير منتظمة كما هو الحال في الصومال وموزمبيق.

ولاشك أن هذا التقسيم لمتحدثي السواحلية أصبح الآن جزءاً من التاريخ لأن الكتاب الذي نشر فيه و. وايتلي هذا التقسيم طبع في عام ١٩٦٩(١٣) ولابد أن تكون مادته قد جمعت قبل ذلك بكثير فلم تستصحب المؤثرات والآثار التي حملتها رياح العهد الوطني في كل هذه البلاد بلا استثناء ونسبة للسياسات الثقافية التي أصدرتها الحكومة التنزانية فقد أصبحت السواحلية لغة للتعليم والإدارة والإذاعة والصحف منذ الستينات فأثر هذا الإجراء في من يضعهم «وايتلي» في القسم الثاني لينتقل بهم إلى متحدثين للغة السواحلية من الدرجة الأولى وهكذا انضم كل قسم إلى القسم الذي سبقه حتى أصبحت السواحلية الآن هي لغة البانتو الأولى وهم ثلث سكان القارة. لقد امتدت رقعة السواحلية لتشمل متحدثين جداً في جنوب السودان وفي الجزر البعيدة مثل موريشص وسيشل وبدأت أجهزة الإعلام الحديثة في توحيد اللغة السواحلية من خلال المذياع والصحف وانتشرت منها لهجة انغوجا «Kinguju» وهي لهجة أهل زنجبار وقامت العديد من المؤسسات الرسمية والتعليمية والبحثية لتعمل على تقوية وتأصيل السواحلية فمعهد اللغة السواحلية في جامعة دار السلام مركز شرق إفريقيا لدراسة التراث الشفاهي واللغات الوطنية «E. A. C. R. O. T. A. N. A. L.» والمجلس الوطني لتطوير السواحلية «وبرازا» والتأسيسي، كل هذه المؤسسات تعمل مجتمعة لتطوير وتوحيد اللغة السواحلية. وأصبحت تنزانيا رائدة في هذا المجال. وفي الإطار الإقليمي تهتم منظمة الوحدة الإفريقية بتنمية وتطوير اللغة

السواحيلية فقد ورد في خطاب سالم أحمد سالم نائب الرئيس التنزاني ووزير الدفاع في عام ١٩٨٦ الذي ألقاه في الحلقة العالمية الأولى لتطوير اللغة السواحيلية كلغة اتصال إقليمي قوله:

«إن قرار منظمة الوحدة الإفريقية باتخاذ اللغة السواحيلية إحدى اللغات الرسمية في منظمة الوحدة الإفريقية نابع من ذات اللغة السواحيلية كلغة اتصال إقليمي لا تتكلمها دولة واحدة وإنما تتحدثها عدة دول من شرق ووسط إفريقيا. ومما شجع على ذلك أن اللغة السوحيلية لغة في أصولها بانتوية مثلها مثل لغات كثيرة في إفريقيا مما يجعل إمكان انتشارها كبيراً إذا استعانت الدولة بالمنظمات الإفريقية لهذا الانتشار كما إنه من سعد طالع السواحيلية مقدرتها على الاقتباس من اللغات العالمية وهذه إحدى مزايا اللغات الحية(١٤).



الحواشي :

١ - انظر على وجه التحديد : حرين، المؤثرات العربية على الثقافة السواحيلية، بيروت - دار الجيل ١٩٨٨.

٢ - Zoe & Marsh, Op. cit P

٣ - Whiteley W.; Swahili The Rise of a National Language Lowe and Brydone. London 1975. 01.0 28 - 29 .

انظر أيضاً : Strende, The Pol lagese infast Africa (L.A.L.B.) 1961).

٤ - ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تهذيب أحمد بك العوامري وآخرين، القاهرة ١٩٣٨، ٢٠١ - ٢٠٥.

٥ - Shihbudin, Chraghdin, and Mayampala, Historia Kiswah. (Nairobi: QU. P Press) P. 13.

٦ - Whiteley Op. cit. P. 3

٧ - مقابلة مع الشيخ خميس اكيدة عضو المجلس الوطني لتطوير اللغة السواحيلية «برازا» «Baraza» بتوجيه من الدكتور شعبان سنغو أستاذ اللغة السواحيلية بجامعة دار السلام.

٨ - إبراهيم بوشا، نحو قاموس ثلاثي السواحيلية والعربية والإنجليزية، تحت الطبع بمطابع جامعة دار السلام.

٩ - هـ. م. باتيبو «Batibo» «إسهام اللغة العربية في إنماء اللغة السواحيلية وتطويرها» رسالة الجهاد العدد ٨٨ مايو ١٩٩٠ م.

١٠ - J. F. Safari; Kiswahili Made Easy; (Chapa ya Pili Nairobi. 1897) P. 17.

انظر أيضاً :

Welmers; W. E; African Languge Structures. B. U. C. 1973.

١٠ - المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا «BAKWATA» توجد هذه المعلومة بدار الوثائق الوطنية التنزانية NAT/ 4030/ $ Bakwala General Secretrait. "Adam Wapil" La Waziriya Elmu Concerning Islamic Secondary School 93.

١١ - شاهدت هذه الإعلانات على جدران معهد التأسيسي وعند استفساري عن سبب كتابتها بالحرف العربي حصلت على هذه المعلومات من الأستاذ حسين أستاذ قسم اللغة العربية بالمعهد.

١٢ - Salim Ahmed Salim; Address Delivered In the First International Workshop on the Promotion of Kiswahili As a Medium of Regional communication on 16. 12. 1986. East Africa Languages EACROTA NL. P.O.Box 600 Zanzibar Tanzania Tel . 3086/ 32011

١٣ - Whiteley; Op cit. first Published by Methurn. 1962 (77) Salim. A. S; Op. cit. P 4

(78) Bergen, Jan. P. Van; Development and Religion In Tanzania (Published jointly by the ChristianLi SteratureocieMADRAS and the Interuniversity Institute for Missiology and Ecumenical Research Department of Missiology Leiden , The Netherlands India 1981) PP. 22 - 18.

١٤ - David B. Barrel Ed. World Christian Encycolopidia, (Nauob, Oxford University Press, 1982) P 660

أدب العليل

عند الرهاوي وابن زهر

نشرت مجلة آفاق الثقافة والتراث في عددها الثاني مقالاً عن الآداب التي كان الطبيب يتحلى بها. وهاهي ذي اليوم تعرض للأخلاق التي ينبغي على المريض أن يلتزمها كما يراها المشهورون من الأطباء العرب... فماذا يجب على أصحاب العلل تجاه أطبائهم؟

الأستاذ فاضل السباعي

دمشق

اهتمّ العرب قديماً، من أطبّاء وأدباء، بكتابة الفصول ووضع المصنّفات في الآداب التي ينبغي أن يتحلّى بها الطبيب، من صفاتٍ وخصال وأحوال؛ هذا إلى أنّ غير قليل من الأطبّاء قد استَسْنَحوا الفُرص، فتوقّفوا – لدى تقديمهم لمؤلّفاتهم الطبيّة – عند هذه المعاني الجميلة، وأضافوا إليها ما أسعفتْهم به تجاربُهم في أثناء ممارستهم صناعةَ الطبّ، واصطلحوا على تسمية تلك المعاني بـ «أدب الطبيب»!

ولكنّ أحداً منهم – في علمي – لم يَدُرْ في خاطره أن يضع كتاباً في ما أودّ أن أطلق عليه، الآن: «أدب العليل»! مع أنهم أشاروا في تضاعيف كتبهم إلى ما يجب أن يتحلّى به المريض من الأدب، في أثناء تلقّيه العلاج، وبعد أن يَتِمّ له الشفاء، بل قبل أن يَحُلّ به المرض!

ولدى مطالعتي الكتاب الذي صنّفه، في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، الطبيبُ العالِم، الشامي، إسحق بن علي الرّهاوي، وسمّاه «أدب الطبيب» في مخطوطته الوحيدة التي أبقتْها لنا الأيام(١)، تبيّنتُ آداباً، صغيرةً ومتفرّقة، يُمكن أن نُدرجها تحت هذه العنوانات:

- أدب العليل تجاه طبيبه المعالج؛
- أدب ذويه المعتنين به (من أهل وخَدَم)؛
وذلك فضلاً عمّا ينبغي أن يتحلّى به الْعُوّادُ من أدبٍ في أثناء زيارتهم للمريض(٢).

وبسبب ما يتملّكني من الهوى الأندلسيّ، الذي ما انفكّ يحملني على تفقّد فردوسنا الضائع، في التاريخ والأدب، وفي مجال الطبّ خاصّة. فإنني عازمٌ، هنا، على أن أُطعَم حديثي هذا في أدب العليل، بتلك الحَكايا، الصغيرة والمعبّرة، التي وقَعتْ للطبيب الأندلسيّ عبدالملك بن زُهْر (- القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، ممّا ورد في ثنايا كتابه: «التيسير في المداواة والتدبير»!(٣)

فأمّا أدب العليل، تجاه طبيبه المُعالج، فهو:

١ - **تقديرٌ وتوقير**

رأى الطبيب الرّهاوي، قبل ألف سنةٍ ومئة ونيّف، أنّ على الإنسان العاقل، سواءٌ أكان في مرض أم في حالة الصحّة، أن يُقدّر الأطبّاء ويُجِلّهم، ويُوقّرهم. وآية ذلك أنّ ذات الإنسان يجب أن تكون، عند الإنسان، «أشرفَ أملاكه؛ وأشرف ما يملكه، ويقتنيه لذاته، [هو] الصحّة؛ والصحة لا تثبت وتحفظ إلا بصناعة الطب لذلك وجب أن يكون مقتني صناعة الطبّ - عند العقلاء الأفاضل، مُؤثِري الصلاح لذواتهم - أشدّ الناس تقدّماً، وأرفعَهم منزلةً، وأجلّهم قدراً، وأصدقهم قولاً»(٤).

ويمضي الرّهاوي، مؤكداً الحاجة إلى الطبيب؛ فالإنسان - في ساعة مرضه - «لا يلتفت إلى والدٍ ولا إلى ولد، ولا يرجو الصلاح من صديقٍ ولا حميم، لكنه يستغيث بالله وبالطبيب...»!(٥)

وليس يعني هذا الأدبُ إلا أن يسلك العليل - وقت مرضه وقبله وبعده - طريق الإعزاز لطبيبه المُعالج، والإكرام، والاحترام بلغة عصرنا؛ ويمتنعَ، بالتالي، عن الاستهانة به، أو الإساءة إليه، أو الكيد له!

يُحدّثنا الطبيب الأندلسيّ عبدالملك بن زُهْر، في فصل من كتابه «التيسير في المداواة والتدبير» عمّا يحدث في اليدين والرجلين من الدواحس التي تكون في الأصابع Panaris، وعن نوع منها رديء، «يَزلَع لحمَ أطراف الأصابع، ويتَراكم، ويرتفع ذلك، ويأكل، ويَدِبّ أكلُه في اللحم الصحيح دبيباً، وربما انتهى إلى جزءٍ كبير من اليد ومن الرجل، وهذا يُسمّيه الناس «داء الشوكة» في هذا الزمان [Osteomyelite]»... فإنْ مَيّزَه الطبيبُ بادر إلى علاجه(٦)...

« وأمّا إن فاتَكَ الأمرُ - يُخاطب أبو مروان بن زُهر كلّ من يقرأ كتابه من الأطباء - حتى يتقيّح وينفجر، فإنّ الورم حينئذ يخبُث، وقلّما يؤثّرُ العلاجُ فيه، وخاصّةً إن اسودّت أجراف الورم وصلُبت، كما عَرَض للشقيّ سُنْقُور!...»(٧).

ويُفصّل الطبيب الإشبيليّ فيقول: استقدمني سُنقور(٨)، «إثر سَراحي من عَقْلة عليّ بن يوسف. فوجدتُه وحوله أقوامٌ متطبّبون ! فعرض عليّ أمره، وأخرج قدمه، وكاد يضعها في حِجْري، على ما عوّده أولئك المتطبّبون، فانكمشتُ!»(٩).

ولسنا، هنا، لنكتفي بتأمّل ما أظهره هذا المريضُ - الوَجِعُ والصلِفُ في آن - من تجاوزٍ لحدود الأدب، في دفْعِه قدمَه إلى حِجْر الطبيبِ العظيم... ولكنْ لنشهدَ ما وقع بعد هذا!

يقول الطبيب : «ورأيتُه قد فَسَدت أجراف

الموضع، فقلت [له]: ليس يُمكنك أن تبرأ حتى يُزيل صانعُ اليد هذه الأجرافَ السود! فخارت طباعُه. وقال أطبّاؤه - إرضاءً له وجرياً على هواه، ونسُوا وصايا القدماء في ترك المداهنة - قالوا: وبالأدوية يُمكن إزالتُها! فقلت لهم: أمّا أنا، فلا أرى ذلك، ولا أُفتي به، ولا أُغَرِّر؛ فإنّ الدواء الذي يُزيل ذلك ويُذهبه، إنما يكون من الأدوية الحادّة، وليس يصل إلى إذابة هذا اللحم الفاسد إلا وقد غيّر ما وراءه فيعود فاسداً! فزعموا أنهم يفعلون ذلك! فقلت: أمّا أنا، فلا أقدر على هذا! وخرجتُ عنه.

«فلم يَعْدَم، ممّن كان حاضراً، أن أغروْه [بي]، وقالوا [له]: لم يَقدر أن يكتُم بُغضه! ومع أني كنت أُبغِضه، فلم أقل إلا حقّاً! فهَمّ بضربي! فقام دفاعُ الله دون ذلك. ولم يَزِدْهم طِبّهم إلا بطلاناً وشرّاً!»(١٠). فأين هذا من تقدير الطبيب، وتوقيره!!(١١).

٢ - استيثاق العليل من علم طبيبه

و «أدب العليل» - على ما أتصوّره - هو، ابتداءً، جملةُ الواجبات المترتّبة على العليل تجاه الطبيب وغيره من أطراف المرض. ولكنه يتضمّن، كذلك، حقوقاً للعليل له أن يأخذ بها، إن شاء، استكمالاً لشروط هذا الأدب.

وهكذا فإنّ الرّهاوي - الذي كان يُلاحظ انتشار مدّعي الطبّ في كلّ مكان في ذلك الزمان - يُرخّص للعقلاء من الناس أن يتحقّقوا من تحصيل الطبيب للعلم: «هل أخذ نفسه بالقبول من أفاضل صناعته؟ [وهل هو] ملتزمٌ واجباتِه، ومُنْتَهٍ عمّا يَنهى عنه؟»(١٢).

ولابأسَ في أن يتفقّدوا، أيضاً، «ما يحكيه الثِقاتُ عن ذلك الطبيب، في كثرة مَن عوفي على يديه وحُسْن الثناء عليه؛ فإنّ في ذلك ما دلّ على سعادته في نفسه، وبركته على المرضى، وعِلْمه بما يعمله»(١٣).

٣ - طاعته له

حتى إذا اختبر العاقلُ «طبيبَه، وصحّ عنده فضلُه في صناعته، وثقته في أمانته، وإخلاصه الودّ والنصيحة لمن يريد تدبيره، (فإنّ عليه) أن يستسلم في يديه، ويثق بقوله وعمله، ويتجنّب مخالفته؛ إذ كان قصوره عن فضله في صناعته دليلاً على عجزه عن الصواب، ومَن عَجَز عن الصواب فيجب أن يلتمسه من الأقدر عليه...»(١٤).

وليس يعني «استسلام» العليل بين يدي طبيبه المعالج سوى أن يأخذ بالتدابير الطبيّة التي ينصحه بها، من دواء وغذاء وسوى ذلك، وأن يستجيب لما ينهاه عنه، استجلاباً للصحّة المفقودة.

وفي صدد طاعة العليل، يذكر لنا الطبيب الأندلسيّ عبدالملك بن زُهْر، في حديثه عن «الدُبَيْلة»، خبرَ مريض - سمّاه لنا «علي بن بدونيا»! - لم يكن «يُطيع الأطبّاء في التحفّظ في الأغذية، (...)وكانت سنّه شباباً متناهياً (...)، وكان أكله كثيراً وتخليطه عظيماً. [وقد] أصابه ضعفٌ في جسمه، واضمحلال في لحمه؛ وكان يأكل مع ذلك أكله المعتاد (...)، حتى سقط في المرض...».

ويُتابع الطبيب أبو مروان حديثه فيقول: «فأخبرني، وكان بيني وبينه معرفة، وبقي مدةً أعالجه: فمتى أطاع صلُحتْ حاله بعض الصلاح، ومتى خَلّط اختلّتْ حاله. ثم (عَرَضتْ له) حرارةٌ زائدة (...)، وكان نبضه فيه صلابة (...)، فظهر في أسفل معدته الورم. وبعد قليل من تخليطه رأيت الورم مِن

قدّ سفرجلة كبيرة ظاهرة لا تخفى، وأصابه إسهال، وبعد مدة تَبِع تلك الحالَ الفُواق. ومات الرجل بالأعراض الشديدة اللاحقة لمثل هذه الحال: من انحلال القوة، وتعاهُد الغَشْي...»(١٥).

٤ - تجنّبه الكِتمان عنه

ويُلحِق الرهاوي بذلك وصيةً أخرى يراها «عظيمةً كثيرة النفع، وكثيراً [ما] يتجاسر عليها الناس؛ والخطأ الواقع من جهتها ليس بالصغير».

تلك هي أن يكتُم المريض، أو ذووه، عن الطبيب ما يحدث له في أثناء المرض والعلاج، فإنّ هذا الكِتمان يوقع المضرّة.

وإنّ «في كشف ذلك للطبيب فوائدَ ومنافع كبيرة، لأنّ [الطبيب] يُسارع إلى تلافي ما وقع فيه التفريط (...)؛ فيجب على كلّ عاقل ألا يكتُم طبيبَه شيئاً من الحوادث التي تحدث عن الطبع، ولا فعـ[ـلاً] أتاه هو بقصْد، أو اتّفق عليه بعَرَض»(١٦).

٥ - صبْرُه على تلقّي العلاج الصعب

وربّما كان العلاج شراباً تَعافه النفس، أو قَطوراً يُسبّب في العين حُرقة، أو كان شَقّاً على الحصى... فكيف يكون تقبّل العليل لذلك، وصبرُه عليه؟

ومع افتقادي الإجابةَ عن هذا التساؤل عند الطبيب الرهاوي، فإني ذاكرٌ ما وقفتُ عليه من ذلك في «كتاب التيسير...»، الذي رأيتُ فيه ابنَ زُهْر يتطلّب في العليل، لدى جبْر العظام خاصةً، أن يكون «من أهل الصبْر والجَلَد»!

ففي الفصل،الذي عقده الطبيب الأندلسي حول جبر العظام، يُبيّن تفصيلاً ما يتعيّن على الطبيب فعلُه لدى معالجته كسرَ عضو من الأعضاء.

يقول أبو مروان : فـ « إن كان من الأعضاء العظيمة المقدار، فلا يُمكنك - يُخاطب الطبيبَ - أن تَمُدّ [العضو] بيديك كما أمكنك في الأعضاء الصغار؛ ولابدّ لك حينئذ من رجلٍ آخر يكون له دُربةٌ، يجتذب العضو من الجهة الواحدة على اللوح باستواء وأنت تجتذب من الجهة الأخرى، حتى يَبعُد الكسران، ثم تحُلان أيديكما برفْق، فإنّ العضل يضمّ العظمين واحداً إلى آخر...».

ويستدرك قائلاً : «هذا إن كان المريض من أهل الصبْر والجَلَد... (شجاعاً...، و) عنده علمٌ وأدب، فيعرف ماله الخيرُ فيه فيحتمل.

«وأمّا إن كان خوّاراً، ضعيفَ النفس، ولا شجاعة له، ولا هو من أهل النظر، فلا بدّ أن تستعين على ذلك بخَدَمةٍ حُذّاق، لهم جَلَدٌ وقوة، يغلِبون عليه عندما يَجِدُ الألم، فلا تُمكنه



صورة تمثل طبيب أسنان يزاول عمله

حركةٌ كيلاً يُفسِدَ عليك عملك...»(١٧).

٦- أدبُه في أن يستشير غيرَ طبيبه وقتَ مرضه

والرّهاوي - الذي رخّص للعليل في أن يستعلم عن طبيبه، ليتبيّن مدى علمه وتوفيقه، لم يَضِنّ عليه بأن يستشير طبيباً آخر في مدة مرضه. فقد تُخامر العليلَ شكوكٌ مّا في طبيبه، أو هو يريد أن يستوثق ممّا يُقدّمه له من ضروب العلاج - وذلك لا يكون إلا للمياسير! - فيعمد إلى استشارة سواه من الأطبّاء.

يقول الرهاوي: إنّ «مَن وَثِق بطبيبٍ واعتمد على عمله (... لا يجوز له أن) يُشاور طبيباً غيره سرّاً منه!. فهو لا يمنع من ذلك، ولكنه يشترط العلانية.

ثم يقول، مُتحفّظاً: فالطبيبان - الأول والآخر - لا يَبعُد «أن يكونا، في صناعتيهما، بمنزلةٍ واحدة، أو [أن يكون] أحدهما أفضلَ من الآخر؛ فإن اعتمد على (الأدنى)(١٨)، فقد أخطأ إذ ترك الاعتماد على الأفضل؛ وإن اعتمد على (الأفضل)، ثم أراد رأياً مع رأيه ممّن هو دونه، فذلك أشنعُ وأقبح، إذ جعل الناقصَ عياراً للتمام!».

ثم يقول: «ولست أمنعُ من مشاورة طبيبين، وثلاثةٍ وما فوق ذلك، لمَن أحبّ مشاورتهم. ولكنْ يَفعَلُ ذلك من حيث يَجمَع بينهم، ليبحثوا عن الحقّ بعضهم [مع] بعض، ويُشيروا بما يرونه صواباً على اتّفاق منهم، فبذلك يسهُل دَرَكُ الحقّ»(١٩).

٧- برّه لطبيبه وإحسانُه إليه

ويتوقّف الرهاوي، أخيراً، عند أدب خاصّ يريد للعليل أن يتحلّى به في مواجهة طبيبه؛ أدبٌ ربما ابتدأ أيام المرض، الشفاء، واستمرّ في الصحّة وفي حالاتِ المرض الطارئة، وقد يمتدّ إلى آخر العمر!

فهو، في تأييده لهذا الأدب، يُزيّن للعليل، إذا رأى طبيبَه من أهل صناعة الطبّ بالحقيقة، أن يعتقد «أنه من أولياء الله، ومن المُكرّمين عنده، ولذلك وهَب له هذه الصناعة (...) وجعله مُصلحاً لنفوسهم، ومقوّماً لأخلاقهم، ومعدّلاً لأبدانهم، وحافظاً عليهم صحتَهم...».

فإذا اعتقد العاقل ذلك، ترتّب عليه:

- أن يُكرم الطبيبَ في الظاهر، ويَمْحَضه محبّته في الباطن؛
- أن يُشركه في نِعَمه، إذا كان ممّن أفاء الله عليهم بها؛
- أن يُسارع إلى قضاء حوائجه، كلمّا أمكنه ذلك.

فإنه، بصلاح حالات الطبيب، «تصفو نفسه، وتصحّ له أفكاره، ويتوفّر على درس علم الطبّ، ويُواظب على خدمتك بصحتك ومرضك...».

ويشير عليك بأن «تجعل أفضل أطبّاء بلدِك لك»، فتأخذ نفسك بقبول أوامره، وصديقاً تَلْزَم الحياءَ منه والإنصاف له، ومعلّماً تستفيد منه... فإنّ وُصْلة [الطبيب] أعظمُ من وُصلة النسب والصداقة، وهي وُصلة العلم والأدب اللذين بهما يصير الإنسان بالحقيقة إنساناً»!(٢٠)

□ □

ويَلحق بأدب العليل، أدبُ ذويه، من أهله وخَدَمه، القائمين على العناية به، العاملين على منفعته، ودفْع ما قد يدخل عليه في مرضه من الضرر.

١ - **صفات مُتَولِّي خِدْمته**

- أن يكون متوليّ الخدمة عاقلاً أديباً.

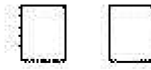
ومن مقتضى ذلك أن يتحلّى بالدماثة في تعامله مع المريض، و«ألا يُخبره [مثلاً] بما يغُمّه، ولا بما يُحزنه، ولا يُسمعه ولا يُريه(٢١) ما يكرهه»؛

- أن يكون شفيقاً على مريضه، بما يُغدقه عليه من العطف والرحمة والحنان؛
- وذا أمانةٍ ودين؛
- وحَسَنَ الطاعة؛
- وله على المريض هيْبة؛
- وله دُربةٌ وبَطْش(٢٢) بالأعمال الموافقة للمريض(٢٣).

٢ - **أدبُهم**

من أدب متولّي خدمة المريض:

- ألا ينشغلوا عن تدبيره بالتحدّث إلى عُوّاده، إن كانت أوقات العيادة هي بعينها أوقات التدبير، وخاصةً في أدويته ومشروباته؛
- ألا يكتِموا عن الطبيب حادثةً، ممّا يقع لمريضهم، سواء أ«كَبُرتْ أم صَغُرت، حَسُنت أم قَبُحت»؛
- ألا يكشِفوا ذلك لغير طبيبه؛
- ألا يستثقلوا خِدْمة المريض، «فإنّ من المعلوم أنّ المرضى كثيراً [ما] تسوء(٢٤) أخلاقُهم، فيكثُر ضجرُهم، ويُسرع حردُهم وخاصّة إذا طالت بهم أمراضُهم؛ فلذلك يلحق خَدمَهم وأهلهم منهم الضجر، فيستثقلون خِدْمتَهم، ويُقصّرون في تدابيرهم؛ فربّما آل ذلك إلى الفساد على الطبيب في علاجه؛ وإلى هلاك المريض جُملةً».



الحواشي

١ - وهي محفوظةٌ في مكتبة السليميّة في أدرنة بتركية. والمؤسف أننا لا نعرف عن الرهاوي، إسحق بن علي، سوى ما ذكره عنه، بإيجاز بالغ، مؤرّخ الأطبّاء ابن ابي اصيبعة، في كتابه، في الباب العاشر منه: «طبقات الأطباء العراقيّين وأطباء الجزيرة وديار بكر»، قال: «كان طبيباً متميّزاً، عالماً بكلام جالينوس؛ وله أعمالٌ جيّدة في صناعة الطبّ»، وعَدّدها... وأولها كتابنا: «أدب الطبيب».

«عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء» (تحقيق الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة ببيروت، د. ت)، ص ٣٤٢.

٢ - سنخصّ هذا الأدب بفصل عنوانه: «أدب عيادة المريض»!

٣ - يُعَدّ أبو مروان، عبدالملك بن زُهْر، الإشبيلي - الذي كان الثالث في اسرةٍ عريقة أنجبتْ ستة أطبّاء في ستة

أجيال متعاقبة، فضلاً عن طبيبتين!- من أشهر أطبّاء الأندلس. وكان ابوه الطبيب زُهْر وزيراً على عهد المرابطين، قبل أن يُنكب على أيديهم! ونُكِب عبدالملك، أيضاً، بأن اعتُقل في حاضرة الدولة، مراكش، سنين طويلةً في عهد السلطان المرابطي عليّ بن يوسف بن تاشفين (حكمه: ٥٠٠ - ٥٣٧ هـ)؛ إلا انه حَظي في عهد الموحّدين، عندما أصبح لأول سلاطينهم وزيراً وطبيباً خاصاً. أهمّ مؤلّفاته الطبيّة : كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، الذي تُرجِم إلى العبريّة واللاتينيّة، وأخذت الجامعات الأوروبية تُدرّسه في كليات الطب على مدى قرون.توفيَ بإشبيلية سنة ٥٥٧ هـ/

٤ - الرهاوي: «أدب الطبيب» (طبعة مصوّرة، عن المخطوطة، بتقديم الدكتور فؤاد سزكين، ضمن منشورات معهد العلوم العربيّة الإسلاميّة في فرانكفورت، بألمانية الاتحاديّة، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م)، الباب ٨، ص ١٤٠.
ويستدرك منددّاً بمُدّعي الطبّ: «ولستُ أشير إلى مَن يُسمّى (بالطبيب) وهو عادمٌ لمعناه، إذ (كان) هؤلاء بالهوان أحقّ من الإكرام، لاستحسانهم الكذب ورضاهم لنفوسهم بالمحال...»، الباب ٨: ص ١٤٠ و١٤١.

٥ - الرهاوي، الباب ٨: ١٤١.
ويسترسل، منددّاً بالمرضى الذين يَعُقّون اطباءهم بعد الشفاء: «فإذا خَلَص [العليل] من مرضه، نسي الطبيبَ واستهان بحقّه (...) وكم من ناس قد بغَضوا الأطبّاء وكرهوا قربهم، فضلاً عن أن يُحبّوهم ويكرموهم، لأجل منْعهم لهم من شهواتهم، وتحذيرهم لهم من اتّباعهم للذاتهم!».

٦ - عبدالملك بن زُهْر: «كتاب التيسير في المداواة والتدبير» (تحقيق الدكتور ميشيل الخوري، من منشورات المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم - اليكسو، تونس، مطبعة دار الفكر بدمشق، ١٩٨٣)، ص ٣٨٦ و٣٨٧.
وزَلِعت الكفّ أو القدم: تشقّق ظاهرُها!

٧ - «كتاب التيسير..»: ٣٨٧ و٣٨٨.
والجَرْف (ويُضمّ)، في «القاموس المحيط»: أن يُقشَر الجلد، فيُفْتَل، ثم يُترك فيَجفّ... ج أجراف.
ويبدو أنّ سُنْقور هذا - الذي يصفه أبو مروان بـ «الشقيّ»! - كان من أولي الأمر في دولة المرابطين، المغربيّة، التي حكمت الأندلس منذ عام ٤٨٤ هـ/ ١٠٩١ م.

٨ - لم يقل أبو مروان، هنا: استقدمني، بل: «وَجّه عنّي». وفي اللغة: وَجّه: انقاد واتّبع؛ فعبارته تُفيد: اقتادوني إليه!

٩ - «كتاب التيسير»: ٣٨٨. وكأني به - بقوله: «أقوام متطبّبون» - يريد أن يُزري بالأطبّاء الذين كانوا يُحيطون بسُنقور ساعة دخوله عليه!

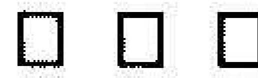
١٠ - «كتاب التيسير..»: ٣٨٨. وصانع اليد Chirurgien (ج صُنّاع اليد) هو: الجرائحيّ، أو الجرّاح بلغة عصرنا. وقد كان بعض الأطباء القدامى - وفي طليعتهم: طبيبُنا عبدالملك وأبوه زُهْر - يأنفون من ممارسة هذا الجانب العمليّ من الطبّ!

١١ - وليس يَخفَى ما في هذه الواقعة من عداء، كامن في الصدور، سياسيّ وعنصريّ بلغة اليوم، بين الطبيب الأندلسيّ، الذي كان قد غُيّب في سجون المرابطين سنين طويلة، وبين هذا «المتنفّذ»، الذي ينتمي إلى قوم السلطان المغربي!
وقبل هذه الواقعة، اتّفق لابن زُهر أن تعرّض لإهانةٍ مماثلة، وهو في سجن مراكش، وكان مكلّفاً - كما يبدو - القيامَ بأعمال «طبيب السجن»!
فقد كان بين المعتقلين سجينٌ ينتسب إلى «سيْر بن ابي بكر» - كبير ابناء سلطان المرابطين الأوّل يوسف بن تاشفين (والد السلطان علي...) - وقد حلّ به مرضٌ أيأس شفاؤه الطبيب، فأخذ يُعالجه بما يُسكّن من أعراضه.
وذات ليلة، حملت الأوجاعُ المريضَ - واسمه «بو اذودين»! - على أن يتّهم الطبيب، المعتقل، بأنه «لم يجتهد له» في مرضه، بسبب انه «مَوْتورٌ من سلطانه» عليّ بن يوسف، زاعماً له أنّ «السلطان عليّاً قد عزم على ضربه»!، «كتاب التيسير..»: ٢٠٦ و٢٠٧.

١٢ - الرهاوي، ب ٨: ١٤٥.

١٣ - المرجع السابق ٨: ١٤٤.

١٤ – المرجع السابق ٩: ١٤٣.
١٥ – «كتاب التيسير..»: ٢٠٨ و٢٠٩.
والدُبَيلة هي الخُرَاج البارد المادة Abces froid حيث كان من البدن؛ أو هي النَغْلة: التقيّح الغَنْغريني (او الآكالي) Pyodermie gangreneuse، وهو المرض الذي مات فيه الطبيبُ زُهْر والد طبيبنا عبدالملك (كما أفصح عن ذلك في كتابه: ٣٨٢)؛ ثم مات فيه هو أيضاً («عيون الأنباء..»: ٥٢٠)! ويرى ابن سينا، في الدُبيلة، انه «كثيراً ما يَحرُف الأطباءُ [يَعدلون] عن تدبير الورم في المعدة، فينتقل خُرَاجاً...»، («القانون..» ٢: ٣٣١).
والـفُواق Hoquet: «حركةٌ، مختلفة مركبَة، كتشنّج انقباضيّ مع تمدّد انبساطيّ، كان في فم المعدة، أو جميع جرْمها أو المريء منها، يجتمع إلى ذاتها بالتشنّج، هرباً من المؤذي إن كان مؤذِ[ياً]، واستعداداً لحركةٍ دافعة قويّة يتلوها...»، «القانون..» ٢: ٣٤٥.
والـغَشْي defaillance : «تعطّل جُلّ القوى المحرّكة الحسّاسة، لضعف القلب واجتماع الروح كلّه إليه...!»، «القانون..» ٢: ٢٧٢.
١٦ – الرهاوي ٩: ١٤٧.
١٧ – «كتاب التيسير..» : ٣١٦ و٣١٧.
١٨ – في الأصل المخطوط: الأدون!
١٩ – الرهاوي ٩: ١٤٥ و١٤٦.
٢٠ – الرهاوي ٨: ١٤٢ و١٤٣.
والوُصْلة هي الاتّصال.
وأحبّ أن أشير إلى أنّ الرهاوي قد اهتمّ، أيضاً، بحال الطبيب في صحته وبحاله وهو ما نُسمّيه اليوم: «مرحلة التقاعد»! فافرد، لذلك، البابَ الأخير من كتابه: «فيما ينبغي للطبيب أن يدّخره ويُعِدّه من وقت صحته لوقت مرضه، ومن زمان شبابه إلى زمان شيخوخته!»، ٢٠: ٢١٦ – ٢٢٤.
٢١ – في الأصل المخطوط: يوريه!
٢٢ – المُباطشة، لغةً : المُعالجة!
٢٣ – الرهاوي ٤: ١٢٢ و١٢٤.
٢٤ – في الأصل: تسيء!
٢٥ – الرهاوي ١١: ١٥٣ و١٥٤.



الفضائل الحربية والموروث الجاهلي

كونوا جميعاً في الرأي، فإن الجميع معزز للجميع، وإياكم والخلاف، فإنه لا جماعة لمن اختلف، ولا تلبثوا، ولا تسرعوا، فإن أحزم الفريقين الركين، ورب عجلة تهب ريثاً.

من وصية « أكثم بن صيفي » حكيم بني تميم



الأستاذ بسام العسلي
دمشق

يتفق الباحثون والمؤرخون وعلماء النفس والاجتماع في الأزمنة الحديثة على أنه لابد من توافر مجموعة من الفضائل الحربية التي يمكن بواسطتها تقويم القدرة القتالية لجيش من الجيوش في أي أمة من الأمم. ومن هذه الفضائل المعروفة الشجاعة في مواجهة الخطر والإقدام والحميّة والقدرة على الصمود والتحمل والانضباط. علاوة على استيعاب التقانة والكفاءة في استخدام الوسائط القتالية في عصر الثقافة. وقد حرص أصحاب الفضل ممن كتبوا التاريخ الإسلامي وحفظوه للأجيال منذ بداية

التدوين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها على إظهار ما توافر للعرب في جاهليتهم من تلك الفضائل، عبر تسجيلهم لما كان معروفاً من أيام الجاهلية. وكان الشعر الذي تلاحم بحياة الفارس العربي هو المادة الأولية والأساسية لحفظ ذلك الإرث التاريخي. وهل هناك عربي لا تتملكه النشوة والشعور بالفخر وهو يطالع معلقة عمرو بن كلثوم أو أشعار عنترة أو حتى شعر الشعراء الصعاليك؟ ثم هل هناك ريبة أو شك بما توافر للعرب من القدرة القتالية الكامنة التي أمكن لها أن تسجل بعدئذ فصول ما عرف باسم «المعجزة الإسلامية» أو «معجزة الفتوحات»؟

عصر القبائل المسلحة

قد يصاب باحث اليوم بالذهول عندما يقتحم غمار البحث في أيام العرب في الجاهلية؛ وذلك بسبب وفرة تلك الأيام وكثرتها وتشابه أحداثها وأعمالها القتالية ونتائجها. فهل كان العرب في حالة حرب دائمة؟ وما أسباب تلك الحروب؟ حقيقة لابد من التعرض لها وهي تشابه كل المجتمعات القبلية في هذه الظاهرة. فالقبيلة المسلحة - حيثما كان موقعها - تعيش عادة بالحرب ومن أجل الحرب وهي على استعداد دائم للحرب. وقد حاول الباحثون تفسير هذه الظاهرة على أنها نتيجة طبيعية لقلة الموارد الحياتية وطمع كل قبيلة بالحصول على ماهو متوافر لدى القبيلة الأخرى. وكانت القوة هي الوسيلة للحصول على الثروة. ولكن مقياس القوة ليس ثابتاً ولا مستقراً. فكانت القبيلة المنتصرة أمس هي القبيلة الضعيفة والمهزومة في اليوم التالي. وهكذا تتنقل الثروة تباعاً، مع ما يرافق هذا التنقل من قتل وصل بمعظم القبائل إلى الفناء. وعلى الرغم من هذه الصفة المشتركة بين القبائل المسلحة كلها؛ فقد كان للقبائل العربية خصوصيتها. ربما بسبب الموقع الجيواستراتيجي للجزيرة العربية. إذ كانت الجزيرة محاطة بثلاث قوى رئيسية. وكانت هذه القوى الفرس والروم والأحباش تحاول السيطرة على العرب من خلال استقطاب بعض العرب. والاستعانة بهم ضد أعدائهم. فكان هناك نوعان مميزان من الحروب: الحروب بالوكالة لمصلحة الفرس أو الروم. والحروب الداخلية، أو حرب القبائل بعضها ضد بعضها الآخر. وهذا ما أشار إليه ابن الاثير(١) بوضوح في قوله: «كان ملوك سليح بأطراف الشام مما يلي البر من فلسطين إلى قنسرين والبلاد للروم؛ ومنهم أخذت غسان هذه البلاد؛ وكلهم كانوا عمالاً لملوك الروم، كما كان ملوك الحيرة - المناذرة - عمالاً لملوك الفرس على البر والعرب. ولم يكن سليح ولا غسان مستقلين بملك الشام، ولا بشبر واحد على سبيل التفرد والاستقلال. وقولهم ملك الشام غير صحيح». وهكذا كانت الحروب الدائمة بين الغساسنة والمناذرة ومن سبقهم هي حروب بالوكالة لمصلحة الفرس والروم - البيزنطيين -. وكان ملوك الفرس والروم - رغم استخدامهم للعرب من أجل حكم البلاد التابعة لحكمهم - يشجعون هؤلاء العرب على الاقتتال بعضهم ضد بعض من خلال إعطاء امتيازات لمن يتم اعتمادهم مادامـوا أقوياء؛ ولكن هؤلاء الأقوياء كانوا يشكلون خطراً إذا ما تجاوزت قوتهم حدوداً معينة، فيتم عندئذ نقل تلك الامتيازات والدعم لقبائل منافسة. وهكذا تبقى قبائل العرب جميعها في حالة ضعف وتحت السيطرة.

ولعل ذلك ما يبرزه النص التاريخي التالي: «كان سفهاء قبائل بكر قد غلبوا على عقلائها وغلبوهم على الأمر، وأكل القوي الضعيف، فنظر العقلاء في أمرهم فرأوا أن يملكوا عليهم ملكاً يأخذ للضعيف من القوي. فنهاهم العرب، وعلموا أن هذا لا يستقيم بأن يكون الملك منهم، لأنه يطيعه قوم ويخالفه آخرون. فساروا إلى بعض تبابعة اليمن، وكانوا للعرب بمنزلة الخلفاء للمسلمين، وطلبوا أن يملك عليهم ملكاً، فملك عليهم حجر بن عمرو آكل المرار. فقدم عليهم، ونزل ببطن عاقل. وأغار ببكر فانتزع عامة ماكان بأيدي اللخميين من أرض بكر، وبقي كذلك إلى أن مات وخلفه ابنه عمرو. ثم جاء بعدئذ ابنه الحرث بن عمرو وكان شديد الملك بعيد الصوت». وهكذا ظهرت قوة عربية يحسب لها حسابها، وعرف ملك الفرس (قباذ) بذلك، ولم يكن من الصعب عليه ابتداع الحجة للاعتماد على القوة الجديدة واستخدامها وهو ما تبرزه بقية القصة. «خرج في أيام ملك الفرس قباذ بن فيروز رجلٌ اسمه فردك دعا الناس إلى الزندقة وأجابه قباذ إلى ذلك. وكان المنذر بن ماء السماء عاملاً للاكاسرة على الحيرة ونواحيها، فدعاه قباذ إلى الدخول معه فامتنع. ودعا الحرث بن عمرو إلى ذلك فأجابه، فاستعمله على الحيرة، وطرد المنذر عن مملكته».

وتتكرر فصول القصة مرة أخرى مع الحرث بن عمرو فقد أتاه وهو في الحيرة أشراف عدة قبائل من نزار وقالوا له: «نحن في طاعتك وقد وقع بيننا من الشرّ بالقتل ماتعلم، ونخاف الفناء، فوجه معنا بنيك ينزلون فينا فيكفون بعضنا عن بعض. ففرق أولاده في قبائل العرب. فملك ابنه حجراً على بني أسد بن خزيمة وغطفان. وملك ابنه شرحبيل على بكر بن وائل بأسرها وعلى غيرها، وملك ابنه معد يكرب على قيس عيلان وطوائف غيرهم، وملك ابنه سلمة على تغلب والنِّمر بن قاسط وبني سعد بن زيد مناة من تميم».

لقد كان ذلك نوعاً من الوحدة بين القبائل العربية المتناحرة؛ وهذا مصدر قوتها. ولكن الأمر لم يستقر طويلاً. وتأتي نهاية القصة كالتالي: «ملك كسرى أنوشروان بن قباذ بعد أبيه، فقتل فردك وأصحابه الزنادقة، وأعاد المنذر بن ماء السماء إلى ولاية الحيرة... وهرب الحرث بن عمرو - وكان بالانبار - بأولاده وماله وهجانه».

قد لا تكون ثمة حاجة للتعرض لتفاصيل ما كان يرافق هذه التحولات ويلازمها من مذابح ومن اقتتال - بين الإخوة العرب - ومن نكبات تصيبهم جميعاً وبالتناوب. وهل هناك ما هو أوضح من زوال ملك الزَّباء ملكة تدمر التي كانت خاضعة للروم على أيدي جذيمة الأبرش ملك العراق للفرس. وما قصة قصير التي يضرب بها المثل إلافصلٌ محزنٌ من فصول حروب الوكالة(٢). لقد تشكل بنتيجة ذلك قناعة عند العرب أنهم لا يستطيعون الحكم إلا إذا استعانوا بالقوى الكبرى - الفرس أو الروم - متجاهلين حقيقة أن تلك القوى لا تتعامل معهم إلا من خلال مصالحها. وتعدّ قصة امرىءالقيس (- ٥٤٠ م)(٣) أمثولة لذلك؛ فعندما كان الاقتتال على أشده بين المناذرة عمال الفرس، والغساسنة عمال الروم في القرن الخامس الميلادي. كانت مملكة كندة بنجد تنافس المناذرة في القوة. فلما قتل والد (امرىء القيس). توجه هذا إلى يوستنياس ملك الروم في

القسطنطينية يستنصره على المناذرة قتلة أبيه، فغدر به ملك الروم على ما هو معروف، وخلع عليه ثياباً مسمومه، فما لبث أن مات غريباً في أنقرة.

لم تكن القبائل المسلحة وهي تتنافس فيما بينها لامتلاك القوة في حاجة بعد ذلك إلى البحث عن أسباب للحرب؛ لاسيما بوجود التحريض الخارجي - سواء كان مباشراً أم غير مباشر. فكان كل سبب يصلح لتفجير الحرب والاقتتال. فحرب البسوس التي امتدت بين بكر وتغلب زهاء أربعين عاماً كانت بسبب ناقة شؤم أصبحت مضرب الأمثال حتى قيل: «أشأم من سراب» اسم الناقة أو «أشأم من البسوس»(٤). ثم هناك الحرب بين عبس وذبيان المعروفة باسم «داحس والغبراء» وهما فرسان دخلا رهاناً وسبقت إحداهما الأخرى فكانت الحرب بين القبيلتين، وجرت معارك طاحنة من أشهرها يوم البوار، ويوم الهباءة (شارك فيها عنترة بن شداد). ودخلت في الحرب قبائل متحالفة وطالت أيامها ومحنها وكوارثها. وكانت النتيجة الطبيعية لذلك كله عجز القبائل العربية عن حشد قوات كبيرة في الحرب لمجابهة الأخطار الخارجية أو الأعمال العدوانية التي كان يمارسها الروم والفرس وحتى الأحباش. ففي موقعة «ذي قار» الشهيرة ضد الفرس؛ لم يتمكن بنو شيبان من حشد أكثر من سبعة آلاف مقاتل. وهذا أكبر حشد توافر للعرب في أيام جاهليتهم(٥) ويذكر أنه في هذه الموقعة لم يحارب الفرس وحدهم قبائل ربيعة وأبناء عمومتهم من بني شيبان، بل إن قبائل عربية وقفت إلى جانب الفرس من أمثال تميم وقيس وعيلان وسواهم من تغلب وإياد. فهل يمكن بعد ذلك القول بوجود رابطة قومية - وفقاً للمصطلحات الحديثة - كانت تجمع بين العرب وتوحدهم؟ وهل بالمستطاع تجاهل حقيقة أن العرب في جاهليتهم كانوا يعيشون محنة حقيقية في إطار قبائلهم المسلحة المنغلقة على ذاتها والمتحجرة بقيمها ومفاهيمها؟

خصائص الحروب الأهلية

قد يصاب الباحث بالذهول عندما يطالع أحداث حروب الجاهلية وأيامها بمقدماتها وأحداثها ونتائجها. ذلك أن أيام العرب في الجاهلية ترسم الملامح المبكرة لما هو معروف اليوم باسم «الحروب الأهلية». وهي ملامح - رغم أنها مبكرة - تثير الإعجاب؛ فلا هي بسيطة ولا هي بدائية، وإنما هي صورة لأرفع مراتب الذكاء في حوار الإرادات المتصارعة. فالحرب يتم الإعداد لها بدهاء كبير ومعرفة واسعة، ويتم تنفيذها بمهارة رائعة وشجاعة فائقة. وهي تعتمد في كل الحالات على إثارة عامل الحقد. ولم تكن قصائد الشعراء - المثيرة للحماسة - التي بقيت متداولة حتى هذه الأيام، والتي قد تبقى موضع التقدير والإعجاب مادام هناك من يفخرون بتراثهم العربي الأصيل إلا برهاناً على اعتماد عامل الحقد والكراهية والتفاخر والتعالي لحشد القوى القبلية ولزجها في الحروب. وكان ذلك السبب في تصعيد القتال حتى درجة الإبادة الكاملة للخصم، رغم مابين القبائل من أواصر القرابة والمصاهرة. وتتطابق هذه الصورة المبكرة مع أحدث أشكال الحروب الأهلية في الأزمنة الحديثة، بما في ذلك على سبيل المثال الحرب الأهلية الأمريكية وحروب الثورة الفرنسية الداخلية والحرب الأهلية الإسبانية

وكذلك الحرب الأهلية الروسية سنة ١٩١٧.

لقد تضمن موروث الأدب الجاهلي شواهد قد يصعب حصرها أو الإحاطة بها بشأن خصائص الحروب الأهلية الجاهلية. من ذلك على سبيل المثال **وصية أكثم بن صيفي**(٦) **حكيم بني تميم؛ إذ قال لهم يوم غزاهم جيش كسرى وأحلافه من الأعراب: «احفظوا وصيتي. لا تحضروا النساء الصفوف، فإن نجاة اللئيم في نفسه ترك الحريم، وأقلوا الخلاف على أمرائكم، ودعوا كثرة الصياح في الحرب، فإنه من الفشل، والمرء يعجز لا محالة، فإن أحمق الحمق الفجور، وأكيس الكيس التقى، كونوا جميعاً في الرأي، فإن الجميع معزز للجميع، وإياكم والخلاف، فإنه لا جماعة لمن اختلف، ولا تلبثوا، ولا تسرعوا، فإن أحزم الفريقين الركين، ورب عجلة تهب ريثاً، وإذا عزّ أخوك فهن، البسوا جلود النمور، وابرزوا للحرب، وأودعوا الليل واتخذوه جملاً، فإن الليل أخفى للويل، والثبات أفضل من القوة، وأهنأ الظفر كثرة الأسرى، وخير الغنيمة المال، ولا ترهبوا الموت عند الحرب، فإن الموت من ورائكم، وحب الحياة لدى الحرب زلل».**

هذه الوصية في الحرب تبرز يقيناً ما كان عليه عرب الجاهلية من تطور فكري في مجال فن الحرب، بقدر ما تبرز ما توافر لهم من الخبرات القتالية عبر الحروب المستمرة، وهي حروب كما سبقت الإشارة تعتمد على عامل الحقد والكراهية. ولكن إلى جانب هذا العامل كان هناك عامل آخر له أثره أيضاً، وهو عامل الحرص على تجنب الحرب بدفع الديات إذا ما كان إلى ذلك سبيلا. وغالباً ما كان الحرص على تجنب الحرب ينطلق من جماعة العقلاء والشيوخ، ممن عرفوا أهوال الحروب ونتائجها، ولاسيما عندما تطحن رحى هذه الحرب الإخوة والأهل والعشير. ويظهر أن الجهود السلمية لتجنب الحرب كانت عادة ما تخفق ويصيبها الإحباط على أيدي مسعِّري الحروب والعابثين بلظاها. ولعل أوضح مقولة في هذا المضمار هي قصة امرأة كليب واسمها جليلة عندما أقدم أخوها جساس على قتل زوجها؛ فما كان من أخت كليب إلا أن قالت لجليلة: «اخرجي عن مأتمنا، فأنت أخت قاتلنا وشقيقة واترنا» فخرجت تجر عطافها، فلقيها أبوها مُرّة، فقال لها: «ما وراءك يا جليلة؟» فقالت: «ثكل العدد، وحزن الأبد، وفقد خليل، وقتل أخ عن قليل، وبين هذين غرس الأحقاد، وتفتت الأكباد». فقال لها: «أويكف ذلك كرم الصفح وإغلاء الدِّيات؟» فقالت: «أمنية مخدوع وربِّ الكعبة. ألبُدْن تدع لك تغلب دم ربِّها»(٧) وأتبعت ذلك بإرسال أبيات شعرية مثيرة، تصور عمق المأساة الإنسانية الملازمة للحروب الأهلية. وهكذا وقعت الحرب التي استمرت أربعين سنة، واستمرت حالة العداء بين الأجيال، حتى إذا ما وصل الطرفان إلى حافة الفناء. قال الشاعر المهلهل لقومه: «قد رأيت أن تبقوا على قوتكم، فإنهم يحبون صلاحكم، وقد أتت على حربكم أربعون سنة، وما لمتكم على ما كان من طلبكم بوتركم، فلو مرت هذه السنون في رفاهية عيش لكانت تمل من طولها، فكيف وقد فني الحيان، وثكلت الأمهات، ويتم الأولاد، ونائحة لاتزال تصرخ في النواحي، ودموع لاترقأ، وأجساد لا تدفن، وسيوف مشهورة، ورماح مشرعة، وإن

القوم سيرجعون إليكم غداً بمودتهم ومواصلتهم، وتتعطف الأرحام حتى تتواسوا». وكان الصلح. وبعد ذلك؛ هل كانت معلقة زهير بن أبي سلمى (– ٦٢٧ م)(٨) التي تضمنت الحكمة وخلاصة تجربة الإنسان العربي في حروبه الأهلية، وذم الحرب وامتداح السلم إلا تصويراً رائعاً وتجسيداً حياً لما كان من خصائص لما عرف باسم «أيام العرب في الجاهلية».

الفضائل الضائعة

مهما يكن عليه موقف من تناقض في رؤية أوضاع العرب في الجاهلية وفي تحليلها ومعالجتها فثمة حقائق لايمكن إنكارها أو التنكر لها. من ذلك ماطبع عليه الإنسان العربي من الأنفة والكبرياء والاعتزاز بشخصه والفخر بقبيلته والشجاعة في مواجهة الخطر والاستهانة بالحياة والقدرة على احتمال كره القتال. وقد يكون ذلك تعبيراً عن المجتمعات المغلقة والمتحجرة – بحسب الأوصاف الحديثة – وقد يكون ذلك أيضاً بسبب شظف العيش وبؤس الحياة – بحسب التفسير المادي –. غير أن تلك الفضائل، وبصرف النظر عن تفسير أسبابها وتحليل عواملها، قد جعلت من الإنسان العربي – إنسان القبيلة المسلحة – مقاتلاً من الدرجة الأولى، يقتحم ميدان الحرب غير هيّاب ولا وجل، ويسعى للبحث عن المعركة غير مكترث لا بأسبابها ولا بنتائجها ولا بأهدافها. فالحرب للحرب إذن، طالما أنه ليست هناك أهداف تتناسب مع حجم التضحيات وكبر المعاناة، والقتل للقتل طالما أن عامل الحقد والكراهية هو المحرض الأساسي للحرب.

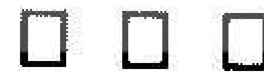
لقد كان من الطبيعي أن تقترن تلك الفضائل بحوافز نفسية إنسانية، ذات جذور عميقة، لها أحاسيسها المرهفة التي تجلت دائماً بما تركه الشعراء من روائع خالدة – في المعلقات وسواها – والتي تبرز الفضائل الإنسانية المتصلة بروابط قوية بالفضائل الحربية. وهذا ما ظهر في أوابد شعراء الصعاليك من أمثال الشنفرى وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد وعروة بن الورد وحاجز بن عوف الأسدي، كما ظهر في قصائد السراة وكبار القوم من أمثال المهلهل وامرىء القيس والحرث بن عباد وعمرو بن كلثوم وسواهم. ولكن كيف انعكست هذه الفضائل على صفحة فن الحرب وعلى أساليب القتال؟

لم يكن من المتوقع وقد بقيت الحرب محددة بأفق القبائل المسلحة، وبغياب القيادة الواحدة والموحدة. رغم وفرة الجهود التي بذلت لإقامة تحالفات بين القبائل العربية، ورغم كثرة المحاولات للاعتماد على قيادة واحدة، مع غياب الهدف الكبير الذي يمكن له أن يجمع القبائل؛ لم يكن من المتوقع أن تتشكل جيوش كبيرة، تنافس جيوش الروم أو الفرس أو الأحباش؛ وهكذا بقيت الأعمال القتالية ذات أفق ضيق تقتصر على المبارزات الفردية وأعمال القتال الصغرى (الإغارات والكمائن). وكانت هذه الأعمال مميزة جداً بإتقان أعمال الاستطلاع والتفوق في أساليبها ووسائلها وطرائقها، وكان من الطبيعي ومن المتوقع أن لا تصمد هذه الأعمال في مواجهة الجيوش الكبيرة والتنظيمات القتالية الضخمة، كالتي كانت لدى أعداء العرب، من فرس وروم وسواهما. فكان حصاد الحروب حنظلاً على العرب، لا

يجنون إلا شوكه، ولا يقطفون شيئاً من ثماره. وكان ما يحققونه أحياناً من انتصارات محدودة بمثابة انتصارات ضائعة، وكانت نتيجته الفشل تذهب بقيمة الفضائل الحربية وتبددها. والويل دائماً للمغلوب؛ إذ عادة ما يتم تحميل المهزوم أو المغلوب نتائج فشله، مع تجريده من كل فضائله الحربية وغير الحربية، فيحمل أثقالاً فوق أثقاله، حتى تميد به الأرض وتبتلعه.

وجاء الإسلام بفضائله الإنسانية والحربية، فأخرج العرب من جاهليتهم الجهلاء وضلالتهم العمياء، ووضع لهم الهدف الكبير الذي يحاربون من أجله؛ رفع راية الجهاد في سبيل الله حتى تكون كلمته هي العليا. وانصهرت عصبيات القبيلة في بوتقة الهدف الكبير، ووجدت مشكلة وحدة القيادة الحل الناجع لها. وأمكن حشد القوى في تشكيلات كبيرة، وتم الانتقال إلى نظام الصف دونما إهمال لنظام الكر والفر الذي أصبح من التقاليد الحربية العربية الأصيلة. وأخذت الفضائل الحربية للإنسان العربي طريقها للظهور بعد أن اكتست بحلة الإسلام، وبعد أن أصبحت متلاحمة بالفضائل الإسلامية. فكان ذلك الإعجاز الذي أذهل الدنيا والذي ستبقى ظلاله قائمة وباقية ما بقي للإسلام ذكر على أرض الدنيا، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، بموعود الله في محكم تنزيله: «ولينصُرَنَّ اللّهُ مَنْ يَنْصُرُه إنَّ اللّهَ لقَوِيٌّ عَزِيْزٌ»(٩).





الحواشي :

١ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م، ١/ ٣٠٣ - ٣٠٥.
٢ - انظر فصول هذه القصة في تاريخ الطبري - ذخائر العرب - دار المعارف بمصر ١٩٦٠، ١/ ٦١٣ - ٦٢٨.
٣ - انظر: شاعر وقصيدة للعماد مصطفى طلاس - دار طلاس ١٩٨٥، ١/ ٥١. وقال لما شعر بالسُّم يسري في جسده:

لقد طمح الطماح من نحو أرضه
ليلبسني مما يلبس ابؤسا
فلو أنها نفس تموت سـوية
ولكنها نفس تساقط أنفـسا

وعندما شعر بقرب منيته وقف إلى جوار قبر امرأة من بنات ملوك الروم وقال:

أجارتنا إن الخطوب تنوب
وإني مقيم ما أقـــام عســـــيب
أجارتنا إنا غريبان ههنا
وكل غـريب للغريب نســـــــــيب

وانظر الكامل في التاريخ ١/ ٣٠٨ - ٣٠٩.

٤ - برز في هذه الحرب اسم الشاعر المهلهل عدي بن ربيعة التغلبي (- ٥٣١ م). وقال رائعته في رثاء أخيه كليب الذي كان يقود جيش بكر وتغلب. قتل غدراً؛ فاندلعت الحرب بين بكر وتغلب. وكان مطلع قصيدة مهلهل:

أهاج قذاة عيني الاذكار
هدوءاً فالدموع لها انحدار

وانظر شاعر وقصيدة ١/ ٤٧ - ٥٠.

٥ - الكامل في التاريخ، ١/ ٢٨٥ - ٢٩١. وفي هذه الموقعة قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «هذا أول يوم انتصفت العرب فيه من العجم وبي نصروا».

٦ - أكثم بن صيفي، قال وصيته في يوم الكلاب الثاني، وكان قد بلغ من العمر مائة وتسعين سنة. ووقعت هذه المعركة وكان النبي صلى الله عليه وسلم بمكة قد بعث ولم يهاجر بعد. وانظر الكامل في التاريخ ١/ ٣٧٨ - ٣٨٢.

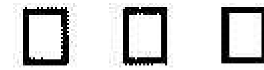
٧ - كان مما أرسلته جليلة زوجة كليب وأخت القاتل جساس.

فعل جساس على وجدي به
قاطـــع ظهري ومدنٍ أجـــــلي
خصـــني قتل كليب بلـظى
من ورائي ولظى مســـتقبل
ليس من يبكي ليوميه كمن
إنما يبــــكي ليوم مقـبل
ليته كان دماً فاحتـــــلبوا
درراً منه دمي من أكـــحل

وانظر الكامل في التاريخ ١/ ٣١٦ - ٣١٧.

٨ - تعدّ معلقته التي قالها في صلح عبس وذبيان وانتهاء الحرب بينهما أمثولة رائعة لما كان عليه الفكر الجاهلي من تطور، وما بلغه من الحكمة. وانظر شاعر وقصيدة ١/ ١٧٨ - ١٨٤.

٩ - سورة الحج ٢٢ / ٤٠.



مدير مركز اكسفورد للدراسات الإسلامية في حديث للمجلة

أجرى الحوار هشـــــام العوضـــي

مـــراسل المـــجلة في بريطانيـــا



يعدّ مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية من أهم مراكز البحث الإسلامي في العالم الغربي. وقد أعطاه موقعه - في وسط مدينة أكسفورد - تميّزاً من باقي الهيئات الثقافية فيها، من حيث الأصالة التاريخية والمعلومات وقنوات البحث وسبل الاتصال. هذا ويقوم المركز بمهمة ربط الباحث العربي/ الإسلامي بتاريخه من خلال ما يتوافر في مدينة أكسفورد من مخطوطات ومصادر بحث نادرة وفريدة. وهذه مهمة جليلة ولاشك. تأسس المركز عام ١٩٨٥ معهداً يتبع جامعة أوكسفورد ويتمتع برعاية المملكة العربية السعودية والمملكة المتحدة بالإضافة إلى بروناي دارالسلام. وللمركز نشاطاته الثقافية المختلفة، فهو ينظم حلقات البحث والمحاضرات والندوات ودورات اللغة العربية ويستقطب عدداً من الباحثين من أنحاء العالم، كما يقدم منحاً دراسية لطلاب نابهين وله غير ذلك من النشاطات المتميزة. ولكي نسلط الضوء على طبيعة عمل المركز، فقد زارت مجلة آفاق الثقافة والتراث مقر المركز في أكسفورد والتقت بمديره الدكتور فرحان أحمد نظامي لتجري معه هذا الحوار المفيد.

والدكتور نظامي خريج جامعة عليكرة الإسلامية، وحصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة أكسفورد، كما

أنه زميل في كلية «سانت كروس»، وعضو هيئة التدريس للتاريخ الحديث والدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد.

□ □

■ **ترحب مجلة آفاق الثقافة والتراث بالأستاذ الدكتور فرحان أحمد نظامي مدير مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية، المركز الذي يعدّ منبراً للتعريف بالإسلام والحضارة العربية الإسلامية في هذه المنطقة العريقة من العالم الغربي. أرجو أن يتفضل الدكتور نظامي بإعطائنا نبذة عن مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية.**

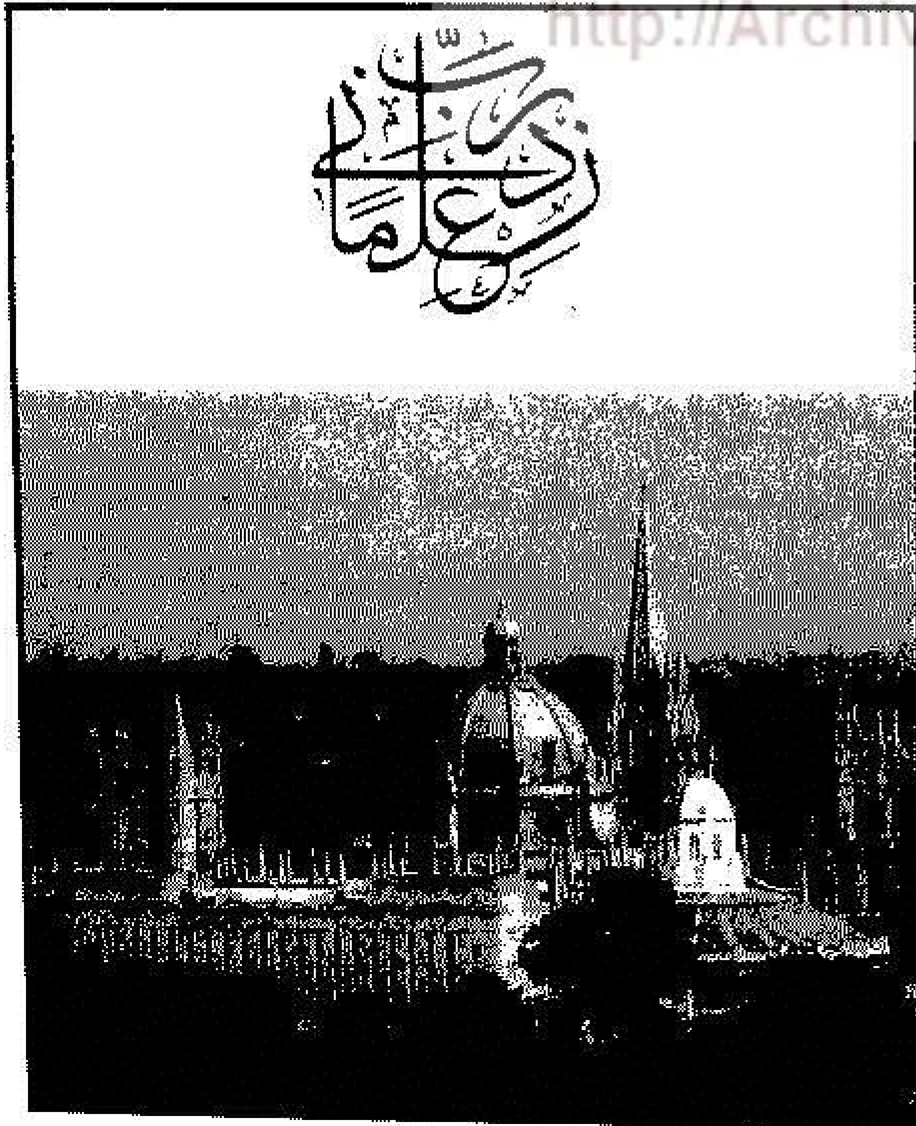
– أنشىء مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية في أكتوبر/ تشرين الأول من عام ١٩٨٥ مع ارتباط رسمي بجامعة أوكسفورد. ويتولى شؤونه مجلس الأمناء برئاسة العالم الجليل الشيخ أبو الحسن الندوي، ونائب الرئيس هو الدكتور عبدالله عمر نصيف نائب رئيس مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية، ويضم مجلس الأمناء نخبة ممتازة من المسلمين البارزين من أنحاء العالم، وممثلين لجامعة أوكسفورد.

■ **لقد اتخذ مركزكم وضعاً متميزاً في العالم الغربي فما أهم ما يميّزه في رأيكم؟**

– إن تفرّد مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية يأتي من أنّه قام بإنشائه المسلمون، ويديره المسلمون. وفي الوقت ذاته يعمل بالتعاون الوثيق مع جامعة أوكسفورد التي تعد في مقدمة مراكز العلم في الغرب. إن هذا التعاون الوثيق يضع المركز في موقع فريد وهام يستطيع منه أن ينشر مفاهيم الإسلام على نحو أوسع. وإن وضع المركز بصفته مؤسسة إسلامية أكاديمية في إحدى أهم الجامعات الغربية يمكنه أن يحقق حواراً مفيداً بين العالمين الإسلامي والغربي.

■ **إن المركز كما أعرف وأسمع من المراكز النشطة، وله صلات حسنة وإيجابية مع كثير من المؤسسات الثقافية في الغرب والوطن العربي كما أنّ له طموحات كبيرة، فما مدى علاقته بالجامعات الإسلامية في العالم؟**

– فيما يتعلق بالعالم الإسلامي فإن مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية سوف يسعى لتحقيق أماني المجتمعات الإسلامية واحتياجاتها. والمسلمون البارزون من بلاد مختلفة يشاركون بدورهم في تطوير المركز. وقد تم تشكيل شبكة دولية من الاتصالات بينه وبين جامعات العالم. ولأن العالم الإسلامي على امتداد جغرافي واسع، فعلى المركز أن يجمع بين السمعة الأكاديمية الممتازة في المجال الدولي، وبين الاستمساك بالمستويات العالية التي يفرضها الإسلام.



صورة لبناء المركز

■ ما أهم منشورات المركز التي يصدرها؟

- بدأت مطابع جامعة أوكسفورد عام ١٩٩٠ بنشر مجلة دولية بعنوان «مجلة الدراسات الإسلامية» بالنيابة عن المركز. وتركز المجلة على الدراسة الأكاديمية للإسلام وللعالم الإسلامي، وتهدف إلى تشجيع الاحتكاك والمناقشة بين الباحثين حول العالم. ويدل عدد المقالات التي ترد إليها ونوعيتها على إمكانية المجلة أن تصبح ساحة هامة ومحترمة للمناقشة الأكاديمية الهادفة حول العالم الإسلامي. كما تم الانتهاء من التحضيرات الأولية لإعداد سلسلة جديدة بعنوان «تاريخ جديد للعالم الإسلامي» ستنشرها مؤسسة ماكميلان المحدودة ببريطانيا في ١٢ مجلداً. ويتوقع أن يؤدي انضمام علماء من الجامعات الإسلامية والغربية لهيئة التحرير إلى ضمان المعالجة الشاملة والصحيحة للتاريخ الإسلامي.

■ وما أهم إنجازات المركز الخاصة بالبحث العلمي؟

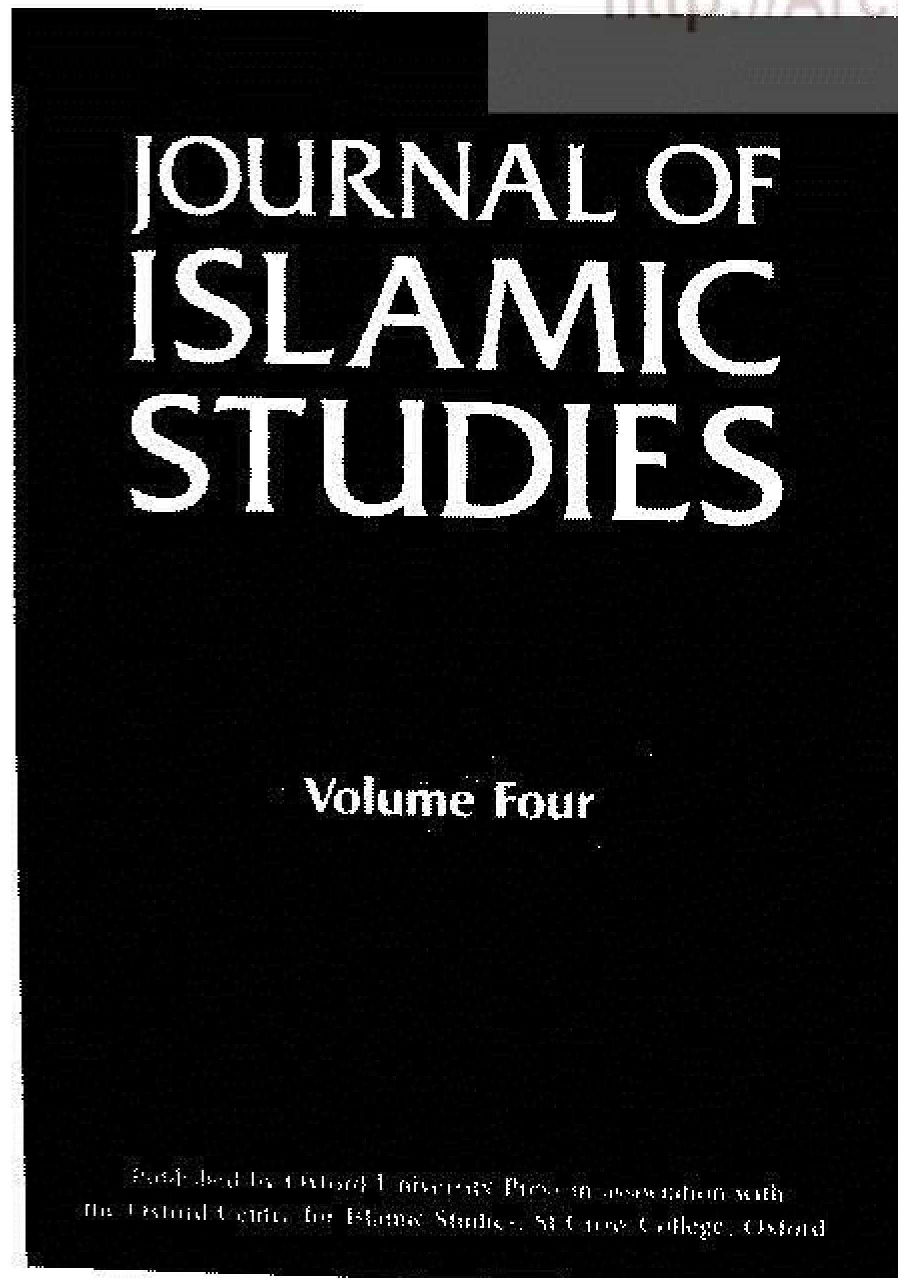
- إن أول برنامج هام للبحث العلمي الذي يقوم بتنفيذه المركز هو مشروع دولي متعدد الفروع يمكن أن ينشر في عدة مجلدات بعنوان «أطلس العالم الإسلامي الفكري والاجتماعي» ويتناول هذا المشروع جذور الحضارة الإسلامية الفكرية والاجتماعية والنشاطات الاجتماعية الحالية في العالم الإسلامي. ويشمل المجال الجغرافي للمشروع جميع المناطق الرئيسية من العالم الإسلامي.

■ ما أهم التحديات التي تواجه المركز حالياً؟

- إن التحدي الرئيسي الآن هو إنشاء وقف لتمويل نشاطات المركز على أساس دائم. وقام المركز خلال السنوات الخمس الأولى بتنفيذ نشاطاته الأكاديمية على مقدار المبالغ التي وصلت إليه من عدد قليل من المتبرعين. وتمكن نتيجة لسخاء هؤلاء من متابعة نشاطاته وتطويرها. وهناك حاجة ماسة لتأمين وقف دائم لتغطية النفقات الحالية يسمح بتطوير المركز المستمر. ولهذا الغرض يناشد مجلس الأمناء المجتمع الدولي للمساهمة الكريمة لتوفير الأموال اللازمة لتنمية وقف أكاديمي للمركز.

■ هل هناك مشاريع خيرية خاصة يقوم بها المركز؟

- هناك مشروع تجديد مسجد الإمام البخاري رحمه الله وقد أعلن عنه في شهر مارس/ آذار ١٩٩٣ نتيجة لاتفاقية بين حكومة جمهورية أوزبكستان ومركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية. وقد حمل



مجلة المركز

المركز بموجب هذه الاتفاقية مسؤولية تطوير الخطط والتصاميم المعمارية لتوسيع مسجد الإمام البخاري رحمه الله في مدينة سمرقند وتجديده، وبناء مجمّع تعليمي بجانبه. ومن أجل ذلك قام المركز بتأليف لجنة من العلماء والمفكرين المسلمين والشخصيات الإسلامية البارزة لرعاية المشروع، تتكون من رئيس جمهورية أوزبكستان إسلام كريموف، والدكتور عمر عبدالله عمر نصيف، وفضيلة شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق، والشيخ أبي الحسن الندوي والشيخ يوسف القرضاوي.

■ **إنّ مركزاً عالمياً كمركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية يمتلك عادة طموحات واسعة وينظر إلى المستقبل بعين مفتوحة تترقب فما المستقبل الذي تتوقعونه له؟**

– إنّ مستقبل أوكسفورد للدراسات الإسلامية من الناحيةالمالية هو الآن في أيدي أصحاب الإمكانات الذين لديهم القدرة والإرادة على دعمه. ومجلس الأمناء على ثقة بأن هذا الدعم لن يتأخر. ويهم المجلس أن يكون دعم المركز بصفته أحد الملتقيات الدولية للعلم، على أساس التعاون الدولي في تكوين ميزانيته بحيث يسهم فيه المتبرعون من العالمين الإسلامي والغربي.

■ **علمت أنكم زرتم مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي، ما انطباعاتكم عن تلك الزيارة وهل هناك تعاون بين المركزين؟**

– لقد زرت المركز والتقيت بالسيد جمعة الماجد وفريق العمل، وشاهدت المكتبة العظيمة التي يقوم بتطويرها السيد جمعة، وأنا واثق بأن عملنا واحد، وهدفنا واحد، ونتمنى أن نعمل معاً لتحقيق الأحسن والأفضل لهذه الأهداف مستقبلاً.

■ **في شهر أكتوبر/ تشرين الأول من عام ١٩٩٣ ألقى ولي عهد بريطانيا الأمير تشارلز باسم مركز أوكسفورد كلمته المشهورة عن الإسلام والغرب. هل تتفضلون بالحديث عن هذه المناسبة؟**

– أعتقد أنها كانت تلك مناسبة مهمة، ونحن شاكرون للأمير تشارلز الذي امتازت كلمته بأمرين إخلاصه وموضوعية طرحه لفكرة الإسلام. فقد تحدث عن سوء تقديم الإعلام الغربي للإسلام، وهذا أمر جد حساس. وأعتقد أن المحاضرة سلّطت الأضواء على أهميّة فهم الغرب للإسلام، وأهمية إثراء المسلمين للمجتمعات التي يعيشون فيها. وهذا هو التحدي الحقيقي للجالية الإسلامية في الغرب.

في ختام اللقاء أتوجه إلى الأستاذ الدكتور فرحان أحمد نظامي بالشكر العميم على هذه المعلومات، كما أشكره على أنه فسح لي من وقته الثمين للإجابة عن الأسئلة متمنياً للمركز اطراد النجاح والتقدم في خدمة الأهداف التي رسمت له وله شخصياً بالتوفيق في عمله لخدمة الأفكار الإسلامية وتقديمها على نحو يناسب قيمتها.

□ □ □

الأقليات عند حد الخطر

تأليف تيد روبرت جور وآخرين



عرض الأستاذ أيمن ثابت
القاهرة

صدر هذا الكتاب في واشنطن عام ١٩٩٣ عن معهد صحافة السلام. ويتألف من نحو ٤٣٠ صفحة بالقطع الكبير، ويضم أحد عشر فصلاً تتناول الجوانب المختلفة لموضوع الأقليات في العالم، وهو موضوع حساس وشائك أعيدت إثارته مع انتهاء الحرب الباردة وتفكك دول الاتحاد السوفييتي وانهيار الكتلة الشيوعيةوتقسيم يوغوسلافيا.

يعدّ «تيد جور» Ted Robert Gurr مصنّف الكتاب من أشهر علماء السياسة في أمريكا، وقد شاركه في التأليف ثلاثة هم باربارة هارف Barbara Harff ومونت مارشال Monts Marshall وجيمس سكاريت James Scarritt.

يبدأ تيد جور الفصل الأول بتعريف الجماعات الطائفية التي تؤلف بينها عوامل مشتركة كالتاريخ والمعتقدات الدينية والخبرات والأساطير ومناطق الإقامة وغير ذلك. وهذه الجماعات تتميّز بالإدراك المشترك بوجود عوامل معينة تجمع أبناء

الأمة أو الجماعة وليس مجموعة من الصفات.
ويقول إن هناك صعوبة في إحصاء عدد الأقليات في العالم بسبب إصرار بعض الحكومات على تجاهل الحديث عنها، كالحكومة التركية التي تسمي الأقلية الكردية مثلاً بأتراك الجبل، وتمنع الكتابة و النشر و الحديث باللغة الكردية.

يتراوح عدد القوميات في العالم مابين ٣٠٠٠ و ٥٠٠٠ قومية ،تعرّف بأنها «مجتمعات ذات هوية جامعة تقوم على النسب والمعتقدات واللغة والأرض المشتركة».

ويرى المؤلف أن الجماعات الطائفية تكوّن مشكلة سياسية تثور بمعياري الخبرة الاقتصادية أو التمييز السياسي؛ فالملونون في الولايات المتحدة يعرفون أن النتائج الضارة للتمييز في الماضي يمكن أن تبقى لأجيال، رغم أن سياسات الحكومة أنهت هذا التمييز.

وقد تكون الجماعة في موقف دفاع عن مصالحها الخاصة، وهذا يجعلها عرضة للخطر، لأن تنفيذ أهدافها سياسياً قد يؤدي إلى صراع مكلف مع الجماعات الأخرى مثلما حدث في لبنان وإثيوبيا.

قسم المؤلف الأقليات في العالم إلى ٢٣٣ جماعة ، تتميز استناداً إلى القواعد التالية:

- جماعات يزيد عدد أفراد كل منها عن مليون نسمة حسب إحصاءات عام ١٩٨٥.
- جماعات تشكل نسبة لا تزيد عن ١٪ من تعداد السكان في البلد الذي تقيم فيه.
- جماعات تنتشر في بلاد عديدة كالأكراد الذين يقيمون في أربع دول.
- جماعات تبرز بناحية معينة كصرب يوغوسلافيا المتفوقين سياسياً، والمينيين في ماليزيا المتميزين اقتصادياً.
- جماعات تشكل أكبر تجمع ممكن في مكان ما من الدولة التي تقيم بها كسكان الولايات المتحدة الأصليين.

□ □

وتحدث المؤلف في الفصل الثاني عن صور التمييز بين الأقليات المحرومة والجماعات المسيطرة، ويرى أن هذا الوضع جاء نتيجة أربع عمليات تاريخية كبرى هي الغزو، وبناء الدولة، والهجرة، والتنمية الاقتصادية.

فالغزو الأوروبي للأمريكتين واستراليا أدى إلى مذابح وعمليات إبادة ثقافية لعديد من سكان البلاد الأصليين الذين عانوا الظلم

TED ROBERT GURR

Minorities

A Global View of Ethnopolitical Conflicts

AT RISK

كتاب الأقليّات

والقسوة. وزعم أن المسيحية والإسلام استخدما السيف لإخضاع البشر. وقال :إن الميراث المتولد عن ذلك أدى إلى نشأة أقليات دينية متحابة منها ٢٥ أقلية مسلمة مُسيَّسة في بلاد العالم الإسلامي، و١١ أقلية دينية.

على أن هذا القول يخالف حقائق التاريخ، فالإسلام لم يفرض على شعوب البلاد المفتوحة الدخول فيه بالقوة ، بل تسامح مع أصحاب الديانات الأخرى الذين تحولوا فيما بعد إلى أقليات عاشت في أمان مع المسلمين، وجاء تطور هذه الأقليات بسبب احتفاظها بديانتها ، وليس بسبب الاضطهاد الذي يزعمه المؤلف.

ويقول المؤلف كذلك : إنّ هناك أقليات طبقية تكونت من التمييز القائم على أساس اقتصادي في البلاد الصناعية مثل أوروبا واليابان وشمال افريقيا، وبعض هذه الأقليات تجمع أفراداً هاجروا لأهداف اقتصادية.

ويحدث التمييز أحياناً بسبب الضغوط التي تمارس على الأقليات لنزع ثقافتها وهويتها لمصلحة لغة المسيطرين ومعتقداتهم وأسلوب حياتهم.

ويقول المؤلف :إن الجماعات الطائفية المحرومة تسعى إلى تحسين أوضاعها أو استرداد استقلالها من خلال ممارسة الضغوط طلباً للتغيير. ولكن ذلك محدود الفعالية، وخاصة عندما تكون الأقلية محاطة بدول متضامنة فيما بينها، وإن استطاعت بعض الأقليات المحرومة في السنوات الأخيرة أن تكتسب حلفاء أقوياء بما فيهم أعضاء من القوى المسيطرة التي تعارض التمييز على أسس مبدئية.

ويحدد الكاتب للتمييز ضد الأقليات معايير سياسية واقتصادية؛ فمن المعايير الأولى :

- الدخول إلى مواقع القوة السياسية قومية كانت أم إقليمية.
- الدخول إلى مواقع الخدمة المدنية.
- التجنيد في الخدمة العسكرية والشرطة.
- حق التصويت.
- حق النشاط السياسي المنظم لمصلحة جماعات الأقلية.
- حقوق الحماية القانونية المتساوية.

ومن المعايير الاقتصادية :

- التمييز من حيث مستوى الدخل.
- التمييز من حيث ملكية الأرض والملكيات الأخرى.
- الدخول إلى التعليم العالي والفني.
- حق ممارسة الأنشطة التجارية.
- حق التوظيف.
- الحق في المواقع الرسمية.

وربط المؤلف في الفصل الثالث بين المظالم التي تتعرض لها الأقليات ومطالبها السياسية. وتحت عنوان «امنحونا وسيلة للمستقبل» يقول: إن سياسات التمييز وممارساته مسؤولة عن إبقاء وضع عدم المساواة بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. ويقول: إن حواجز التمييز في عام ١٩٩٠ تقلصت في شرق أوروبا وروسيا وبلاد الغرب الديمقراطية، بينما لاتزال قائمة على نحو كبير في افريقيا وجنوب الصحراء وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط. وهناك أقليات عرقية قليلة محرومة اقتصادياً كالكاثوليك في إيرلندا.

ويتعرض الكاتب للنزاعات الناتجة عن التمييز العنصري الذي تعاني منه أقليات في

إفريقيا وكذلك العرب المسلمون والمسيحيون في إثيوبيا وتشاد والسودان حيث يزيد نفوذ المسيطرون على حساب الأقليات المحرومة.

أما في آسيا فلا نجد نمطاً مسيطراً من العلاقات، وإن كان المؤلف يميّز بين ثلاثة أنماط:

أولاً: الأنظمة الشيوعية في الصين ولاوس وڤيتنام التي تطبق النمط السوڤييتي في معاملة الأقليات من خلال التسامح مع التفرع الثقافي والعمل في الوقت نفسه على دمج الأقليات في أبنية الحزب الحاكم والدولة.

ثانياً: الأنظمة الديمقراطية وشبه الديمقراطية في الهند وماليزيا والفلبين وبنغلاديش، وهذه تتبع سياسات تكيف بين المواطنين والجماعات العرقية، وتمنح فرصاً اقتصادية متساوية.

ثالثاً: النظم السلطوية وتقوم على قمع الأقليات كما هو الحال في بورما وأندونيسيا وباكستان.

و لم يذكر الكاتب أن النظام الديمقراطي في الهند مثلاً لم يمنع أصحابه من احتلال الجزء الأكبر من كشمير المسلمة وأنه رفض حق سكانها في تقرير مصيرهم، ولم يمنعهم كذلك من ممارسة اضطهاد المسلمين واعتدائهم عليهم كما حصل في حادث مسجد بابري وفي حوادث اعتداءات السيخ والهندوس المتطرفين هناك على المساجد وغيرها.

ويذكر المؤلف أن معظم الحكومات تقلل من مشاركة الأقليات في السلطة السياسية ويدّعي أن منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا هي أكثر مناطق العالم تمييزاً في هذا المجال. ويرى أن الفلسطينيين والأكراد والشيعة يستبعدون من الدخول في القوة السياسية والسلطة بسبب مطالبهم التي تعدّ تهديداً لبناء الدولة، غير ناظر إلى أن الشعب الفلسطيني الذي طرد من أرضه وشرد والذي يعتدى عليه يومياً يختلف في وضعه عن الأكراد الذين يتمتعون بالحكم الذاتي ويختلف عن الشيعة..

ولكنه يذكر أن البربر في المغرب العربي يتمتعون بتقدير لهويتهم الثقافية وتقوم من أجلهم سياسات لإدماجهم السياسي والاقتصادي في الدولة.

وفي الفصل الرابع من الكتاب نقرأ تاريخ نزاع الأقليات وصراعاتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٨٩ إذ نجد أن الأقليات في الديمقراطيات الغربية واليابان وأمريكا اللاتينية والاتحاد السوڤييتي السابق تتجه غالباً إلى الصراع المسلح للمطالبة بحقوقها والتعبير عن مصالحها، بينما تتجه في إفريقيا وجنوب الصحراء والشرق الأوسط إلى الاحتجاج العنيف. ويرى المؤلف أن هذا الاحتجاج سوف يبقى في الحدود الفاترة بسبب تهدئة العداوات بين بعض الدول و بعضها الآخر كما حدث في لبنان من قبل سورية.

ويحدد الكاتب في الفصل الخامس سببين لتمرد الأقليات واحتجاجها هما الحرمان النسبي واستعداد جماعة الأقلية للفعل السياسي.

وحول العلاقة بين الديمقراطية وتمرد الأقليات يفترض المؤلف أن الديمقراطية المؤسسية تقلص من احتمالات اللجوء إلى العنف وتمنع التمرد المسلح، والدولة القوية تراعي تعدد المصالح في حين لا تستطيع

الديمقراطية البقاء في دولة ضعيفة متعددة الأقليات مثل لبنان ، وهذا يؤكد ضرورة قيام دولة قوية ومؤسسات ديمقراطية راسخة تتمكن من استيعاب الأقليات في إطارها.

ويتحدث الكاتب في الفصلين السادس والسابع عن الأقليات في الديمقراطيات الغربية واليابان وشرق أوروبا ويرى أن النظم السياسية التي ظهرت في يوغوسلافيا بعد انهيار الشيوعية لم تقدر على إدماج الأقليات في أبنية الدولة المختلفة. ولا يتعرض هذان الفصلان لتفاصيل الوضع المأساوي في البوسنة، بل يطلقان الأفكار الغربية المعتادة حول الليبرالية ودولة الرفاهية دون الاقتراب من حقيقة الصراع والخلفيات التاريخية لما يتعرض له المسلمون من مذابح واعتداء على دولتهم المستقلة التي يرفض الصرب ومعهم روسيا الاعتراف بها.

وخلال الفصل الثامن تتناول باربارة هارف الأقليات في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بتقسيم استعماري غربي يجزّىء الوطن العربي ويدخل فيه دولاً غير عربية. وتزعم أن الفلسطينيين يشكلون أقلية في فلسطين ،وتنكر هويتهم العربية الإسلامية. كما تزعم أن الدولة العثمانية لم تعترف للأقليات المسيحية واليهودية بسوى الدين أساساً لتميزها، متجاهلة أن المسيحيين على قلتهم عاشوا في إطار الثقافة العربية، لم يزعجهم العثمانيون في تراثهم ولا عاداتهم. وقد عدّت هذه الباحثة الانتفاضة الفلسطينية مجرد تعبير إيجابي عن صراع عرقي ، ونسيت أن الفلسطينيين أصحاب أرض وقضية، وجعلتهم كالهنود الحمر في الولايات المتحدة.

وتحدثت الكاتبة عن الأكراد الأتراك الذين يرفعون شعار العمل المسلح للحصول على الاستقلال. والأكراد الإيرانيين الذين يطالبون بحكم ذاتي أكبر، وترى أن هؤلاء قد يتجهون للارتباط مع أكراد الدول الأخرى إذا ما تعاونت هذه الدول على قمعهم والعكس بالعكس.

وفي حديثها عن أكراد العراق تذكر استخدام النظام هناك للغازات السامة ضدهم مما اضطر كثير منهم للنزوح إلى تركيا وإيران في حين وزع آخرون منهم بالقوة على الحدود مع السعودية.

ويتكلم جيمس سكاريت في الفصل التاسع عن الصراعات الطائفية في جنوب الصحراء الإفريقية ويحدد خصائص الصراعات العرقية السياسية على النحو التالي:

- يبلغ عدد الأقليات هناك ٧٤ أقلية، بينما لا يزيد عددها عن ٤٣ في آسيا رغم كثرة السكان.
- برغم تعدد أنواع الأقليات جنوب الصحراء الإفريقية إلا أن الخلافات الثقافية غير عميقة ولا مرتبطة بالاختلافات السياسية والاقتصادية.
- تنحصر نسبة ٧٠٪ من الأقليات في إقليم واحد مقارنة بنسبة ٤٨٪ في بقية أنحاء العالم وهذا بسبب الهجرة من الريف إلى العواصم.
- لم يقم بين هذه الجماعات والقوى المسيطرة تمييز اقتصادي ذو شأن، وهذا عائد إلى ضعف الهياكل الاقتصادية، وتدني مستوى المعيشة هناك.

ويعود تيدجور في الفصلين الأخيرين العاشر والحادي عشر فيبحث عن طرق لحل

الصراعات العرقيةالسياسية ويذكر أن مطالب غالبية الأقليات الانفصال أو الاستقلال تؤدي عادة إلى حروب مدمرة، ولذا فالدول تتجه إلى التفاوض ومواجهة الخيارات الصعبة؛ وينتج عن ذلك:

- وجود تكاليف سياسية ومادية لمطالب الانفصال قد تتجاوز حدود الدولة ذاتها وربما تهدد وجودها المادي والرمزي.
- قيام المزيد من التسلط والتحكم من قبل الأقلية ولو كانت الدولة متجانسة.

ويتعرض الكاتب إلى الترتيبات التي تمّ التوصل إليها لإعطاء الأقليات شكلاً من أشكال الحكم الذاتي الذي قام على خمسة أنماط هي الكونفيدرالية والفيدرالية والحكم الذاتي الإقليمي واللامركزية الإدارية الإقليمية، والاستقلال المجتمعي. وفي إطار هذه الأنماط تتمتع جماعات الأقلية بما يلي:

- حق تدريس اللغة الخاصة بها واستعمالها.
- ممارسة الشعائر الدينية.
- ضمان السيطرة على الأرض والمياه والموارد في منطقة الأقلية.
- الاستفادة من خطط الدولة العامة للتنمية.
- الإشراف على الأمن الداخلي وإدارة القضاء.
- المشاركة في قرارات الدولة التي تؤثر في الأقلية بما يضمن حق الاعتراض أو التعديل.
- حماية حقوق أعضاء الأقلية الذين لا يعيشون في منطقتها.

□ □ □

مختارات

ابن عزيم الأندلسي

عرض الأستاذ عبدالعزيز الساوري
الرباط

صدر مؤخراً عن الدار العربية للكتاب (ليبيا - تونس) كتاب «مختارات ابن عزيم الأندلسي» تأليف علي بن عزيم، بتحقيق الأستاذ عبدالحميد عبدالله الهرامة أستاذ الأدب الأندلسي بكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس. وصاحب المختارات لا تُعرف له ترجمة.

ومن خلال ديباجة الكتاب يتضح أنه كان أحد موظفي البلاط الغرناطي على عهد السلطان محمد الخامس المعروف بالغني بالله وابنه أبي الحجاج يوسف الثاني، أي أنه كان حياً خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري.

وقد اعتمد المحقق على نسخة وحيدة مخطوطة محفوظة بمكتبة ليدن بهولندا برقم ٣٠ (٣). كتبت بخط أندلسي واضح، يرقى إلى العصر السعدي. وتحفظ لنا خزائن المغرب العامة والخاصة تآليف بهذا الخط، انتسخت لخزانة السلطان المظفر بالله الفاطمي أبي المعالي المولى زيدان بن أحمد المنصور الذهبي.

والمخطوطة غُفْل من العنوان، اجتهد المحقق فأضاف إليها على سبيل الإيضاح والتبيان عنواناً رديفاً ومناسباً هو «مختارات ابن عزيم الأندلسي».

وكان كارل بروكلمان قد ذكر هذه المختارات في موسوعته «تاريخ الأدب العربي» فنسبها خطأ إلى علي بن عاصم.

وتضم مختارات ابن عزيم مجموعة من المقطوعات (المقطعات) الشعرية تبلغ أبياتها نيفاً وأربعين وسبع مئة بيت، مقسمة إلى خمسة أبواب هي: المدح والغزل، والوصف، والرثاء، والزهد، والحكم.

وتوزعت الاختيارات الشعرية في الكتاب بين القدماء والمحدثين من أندلسيين ومشارقة، وحظي شعراء الأندلس مجتمعين،

وشعراؤها في القرن الثامن خاصة بالقسط الأوفر من النصوص، غير أن المتنبي فاز بالصدارة مقارنة بكل شاعر من شعراء المختارات منفردين.

وقد تنبه من قبل الأستاذ الدكتور محمد رضوان الداية إلى شيوع ظاهرة المقطوعات الشعرية في هذا العصر، فعلل ذلك بسهولتها، والاكتفاء بها للتعبير عن صغائر الأمور والحوادث والانفعالات، فنجد مثلاً في الكتاب شعراً في أوصاف الماء الجاري بالقصر الشريف وصعوده في الجو ص ٥٥، ٥٨ وبحيرة القصر ص ٥٥ والخيل يوم السباق ص ٥٦، ٥٧ والطلبة ص ٥٨ والخطب ص ٥٧ والمشور ص ٦٣ والفرس ص ٦٣، ٦٩ والسيف ص ٦٤ والرمح ص ٧٠ والقلم ص ٧٠ ومدح الجناب النبوي الكريم ص ٢٥ وما إلى ذلك...

ويخلو الكتاب من تلميحات نقدية أو إشارات تاريخية أو طرائف أدبية، فالمؤلف كان مطلعاً على أشعار العرب، متذوقاً لها، عارفاً بمناحيها، وقد اختار منها ما يناسب هدفه، يقول المحقق: «أما طبيعة الأشعار من حيث الطول والقصر فقد كانت أميل إلى الإيجاز لاتّسامها بطابع الانتقاء الذي يضطر المؤلف إلى تضييق الاختيار، والتأليف بين أبيات متباعدة أحياناً، على أن المتأمل يجد تفسيراً ذوقياً مقبولاً لإهمال ماتركه، وتأليف ماجمعه».وتأتي أهمية هذا الكتاب من عدة جوانب، منها انفراده بنصوص شعرية لم ترد في غيره من المصادر، ومنها حسن الاختيار، فالمقطوعات المنتخبة لا تخفي ذوق صاحبها الرفيع في انتقائها، وتنسيقه لموادها، وتنوع شعرائها. ثم هي تشتمل على أشعار لبعض المغمورين من أمثال: مهلهل الدمياطي، والتجاني، فتسلط الأضواء على بعض آثارهم، وتتضمن أشعاراً غير منشورة لشعراء من أصحاب الدواوين المعروفة كابن خاتمة وابن الخطيب السلماني، وتُعدُّ المصدر الأوفى لبعض الشعراء من أمثال أبي الحسن ابن كسرى، أحد أعلام المائة السابعة بالأندلس.

وقد استُهل الكتاب بتصدير للأستاذ الدكتور أمين توفيق الطيبي المعروف باهتماماته بتاريخ الأندلس وصقلية، ركز فيه على ما تلقيه هذه المختارات من أضواء «على النشاط الأدبي لرجل مغمور في أواخر القرن الثامن الهجري تجاهلته المصادر».

كما بذل الأستاذ عبدالحميد الهرامة جهداً عظيماً في تحقيقه نص ابن عزيم و تقديمه ملتزماً النهج العلمي في عمله، ولم يدخر وسعاً في جلاء النص وتبيانه، وتخريج ماورد فيه من أشعار وأعلام، وتزويده بالفهارس الضرورية المفيدة. وبهذا يكون قد أضاف نصاً تراثياً جديداً إلى المكتبة الأندلسية.

يقع الكتاب في ١٠٧ صفحة من القطع المتوسط..

مختارات ابن عزيم الأندلسي
تأليف علي بن عزيم الغرناطي
(القرن الثامن الهجري)
تحقيق وتقديم عبدالحميد عبدالله الهرامة
الدار العربية للكتاب

كتاب ابن عزيم الأندلسي

توالي المنح

في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح

تحقيق وتقديم

الدكتور محمد مطيع الحافظ

مدير مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث -دبي



خلال رحلتي العلمية إلى المغرب صيف عام ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م وقعت في الخزانة الحسنية (الملكية) بالرباط على مخطوطة صغيرة عنوانها: «توالي المِنَح في أسماء ثمار النخل ورُتبة البلح» من تأليف بدرالدين محمد بن يحيى القرافي، تقع في ثلاث ورقات [٤١ - ٤٣] ق، ضمن مجموع برقم ٧٢٤٨، نسخها بخط مغربي سنة ١٠٢٤ هـ أحمد بابا ابن أحمد وهي قريبة عهد من المؤلف.

شغفت بالرسالة فأحببت أن أخرجها لطرافة موضوعها، إذ لم يفرد اللغويون هذا الموضوع بالتأليف، مثلما أفردوا الموضوعات المعروفة في أوائل تدوين اللغة، مثل كتب خَلْق الإنسان لابن قتيبة، وابن فارس، والأصمعي، وأبي عبيدة، والزَّجّاج، وثابت، وكتاب المطر لأبي زيد، وكتاب الإبل، وكتاب النبات والشجر وكلاهما للأصمعي، وغيرها من الرسائل المفردة للموضوع الواحد.

بيد أن ابن سيدة تناول موضوع ثمار النخل في «المخصص» على طريقته وبأسلوبه الذي سار عليه في الكتاب. وأشار الثعالبي إلى ثمار النخل وترتيب حملها على نحو موجز في كتابه المعروف فقال: «مجمل في ترتيب حمل النخل: أطلَعَت، ثم أبلَحَت، ثم أبْسَرت، ثم أزْهَتْ، ثم أرْطَبت، ثم أثمرت» ووقف عند ذلك.

والرسالة التي نحن بصددها تتعلق بثمار النخل وحسب، فيذكر المؤلف أسماءه فيها بالتفصيل ويورد اختلاف اللغويين والفقهاء فيها ويتدرج بها من حين يكون الثمر فجّاً إبّان ظهوره حتى نهاية نضوجه؛ ويحاول

الوصول إلى نتيجة علمية للتوفيق بينهم في هذا الخلاف.

وللعناية بالنصّ رجعت إلى المعجمات التي ذكرها المؤلف للتوثيق وضبط اللغة، مشيراً باقتضاب إلى تراجم أصحابها مع شهرتهم، رغبة في بيان تواريخ وفياتهم لمعرفة متقدمهم من متأخرهم، الأمر الذي يهمنا في ترجيح الآراء والإشارة إلى من سبق فيها.

مؤلف الرسالة

الإمام بدرالدين محمد بن يحيى بن عمر بن يونس القرافي المصري المالكي. ولد في شهر رمضان من سنة ٩٣٩ هـ/ ١٥٣٣ م، ونشأ برعاية والده، وأخذ عنه الفقه، وعن الشيخ عبدالرحمن الأجهوري، والشيخ زين الدين الجيزي. سمع الحديث من الجمال يوسف ابن القاضي زكريا الأنصاري، والنجم الغيطي، والصالح البكري وغيرهم.

تولى عدداً من الوظائف، منها قضاء المالكية، وبقي فيها نحواً من خمسين سنة.

ذكر مترجموه أنه كان شيخ المالكية ورئيس العلماء في عصره، وأحد صدور العلم في وقته، كما ذكروا أنه لغوي شاعر ناثر مشهور.

أدركته الوفاة نهار الخميس في الثاني والعشرين من رمضان سنة ١٠٠٨ هـ/ ١٦٠٠ م، وترك عدداً من المؤلفات التي تدل على فضله وعلو مقامه. منها «شرح رسالة ابن الحاجب»، «توشيح الديباج وحلية الابتهاج» (وهو ذيل الديباج لابن فرحون)، «شرح الموطأ»، «شرح التهذيب»، «التحرير الفريد في تحقيق التوكيد والتأكيد»، «رسالة في جواب سؤال رفع إليه في الوقف»، «بهجة النفوس بين الصحاح والقاموس»، «تحقيق الإبانة في صحة إسقاط مالم يجب من الحضانة»، «عطاء الجليل في شرح مختصر خليل»، «القول المأنوس بتحرير مافي القاموس»، «مجموع رسائل في الفقه»، «توالي المنح في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح»، «الدرر المنيفة في الفراغ عن الوظيفة»(١).

توالي المنح في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح للعبد الفقير بدرالدين القرافي المالكي من ذرية العارف ابن أبي جمرة نفعنا الله به.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من أقام به لواء الحق ومجده. وبعد، فهذه رسالة سميتها بـ «توالي المنح في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح» دعاني إلى ذلك مَنْ له حق الولاية، ومزيد العناية، ووافر الرعاية، وقلت داعياً لجنابه: [من الرجز].

دامَ عماداً لذوي الفَضْلِ على
مرالدُّهورِ مُوْلِياً خَيْرَ مِنَحْ
تُجْنى ثِمـارُ الفَضْلِ مِنْ أشجارِهِ
رُطْباً جَنِيّاً بَعْد بُسْرِ وبَلَحْ

وذلك عندما جرى الكلام في عبارة القاموس(٢) وأن فيها تخالفاً في هذا المقام وبالله التوفيق:

قال في الصحاح(٣): «البَلَحُ قَبْل البُسْرِ، لأنَّ أولَ الثَّمـرِ طَلْعٌ، ثم خَلالٌ، ثُم بَلَحٌ، ثم بُسْرٌ، ثم رُطَبٌ، ثم تَمْر، الواحدةُ بَلَحَةٌ».

ونحوُه قول صاحب القاموس فيه(٥): «مُحرَّكة : بين الخَلال والبُسْر» .

ومؤدّى كلامهما أن الخَلال رتبةٌ سابقة على البلَح.

ووقع في القاموس في باب اللام مايُخالف ذلك، إذ قال(٦): «وخَلال كسحَاب: البلَح». وفيه تَجوُّز. وقد نقل الشيخ أبو الحسن الشاذلي(٧) في شرح لغات مختصر الشيخ خليل عن أهل اللغة: «إنّ رُتبته أعني البَلَح قبل البُسْر ، وبعده الخَلال» . كما هو في الصحاح والقاموس في باب الحاء ونصه: «البُسْر بضم الباء وهو المُنَصِّف بضم الميم وفتح النون وكسر الصاد المهملة المشدودة، واحدتُه بُسْرُة بإسكان السين وضمها».

قال أهل اللغة: «أولُ تمر النخل طَلْع ، وكافُور ، ثم خَلال بفتح الخاء المعجمة واللام المخففة ، ثم بَلَح ، ثم بُسْر ، ثم رُطَب ، ثم تَمْر» .

ولم يذكر في القاموس أيضاً(٨) البَلَحُ في باب الراء عندما تكلم على البُسْر ونصه هناك(٩): «وقول الجوهريّ: أولُ البُسْر طَلْع ثم خَلال إلى آخره غيرُ جيد. والصواب(١٠): أولُه طَلْع فإذا انعقد فسَيابٌ ، فإذا اخضَرّ واسْتدار فجَدالٌ وسَرادٌ وخَلالٌ ، فإذا كبِرَ شيئاً فَبَغْوٌ فإذا عَظُم فَبُسْر ، ثم مُخَطَّم ، ثم مُوَكِّتٌ ، ثم تُذْنُوبٌ ، ثم جُمْيسَةٌ(١١). ثم ثَعْدَةٌ وخَالع وخالعةٌ ، فإذا انتهى نُضْجُه فَرُطَبٌ ومَعْوٌ ثم تَمْرٌ . وبسطت الكلام في ذلك في الروض المَسلوف فيما له اسمان إلى الألوف» انتهى.

والذي للقاضي عياض(١٢) «درجات النخل سبعة: الطَّلْع، والإغْريض، والبَلَحْ، والبُسْر، والزَّهْو، والرُّطَبُ، والتَّمر. وهذا مذهب أكثر أهل اللغة. وقوم يجعلون البُسْر بعد الزُّهو(١٣). وهو الذي يستعمله الفقهاء. والزُّهُو: ابتداء طيب تَمْر النخل واصفراره واحمراره. ويقال فيه : أَزْهى يُزْهى. وجاء في بعض روايات الحديث: يَزْهُو(١٤). وقالوا: لا يصح. وقال أبو زيد(١٥): زَهى وأَزْهى، ولم يعرف الأصمعي أَزْهى».

وقد نظمت ما رتبه في القاموس فقلت [من الطويل]:

لقدْ عَدَّ في القاموس عَشْراً وواحداً
لأسماء تَمْرِ النَّخْلِ قَدْ صَحَّ مَحْسُوبُ
فأَوَّلُهُ طَلْعٌ ، سَيابٌ ، خَلالُهُ
ويَعقُبُهُ بُسْرٌ ، مخطَّمُ ، مجنوبُ
موكِّتُ ، مسبوقُ المخطم ، قَدْ أَتى
على وَفْق ترتيب ، ويتلُوه تُذنوبُ
جُميسَةُ تتلوهُ ، وثَعْدَةٌ بعدَهُ
كذا رُطَبٌ ، تمرٌ ، به تمَّ مطلوبُ

ومجنوب صفة لمخطم لا معدود، وأسقط بغو لكونه في حكم الخَلال.

وقد نظمت ما رتبه القاضي عياض فقلت [من الطويل]:

وأسما تمارِ النَّخلِ سبعٌ كماحكى
عياضٌ زكى مثوىً ، وقدْ صحَّ معدودُ
فأوَّلُها طَلْعٌ ، وإغريضٌ بَعْدَهُ
كذا بَلَحٌ ، بُسْرٌ ، به طابَ محدودُ
ويَرْدُفُه زُهوٌ ، كذا رُطَبٌ حَلَى
ويعقُبُه تمرٌ ، بِهِ تمَّ مقصودُ

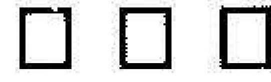
وقد نظمت ما رتبه الشيخ أبو الحسن الشاذلي رحمه الله فقلت [من الطويل]:

وأَسما ثمار النَّخل في العدِّ سبعةٌ
حكَاها بليغٌ طيِّـــبَ اللَّهُ مثـــواهُ

فطـــلع ، وكافورٌ ، خَلال مـــرتّبا
كذا بلحٌ ، بــــسرٌ وقد طاب حَلـــواه

كذا رُطَـــبٌ تمرٌ به تمّ أمــرُها
وأهـلُ اللُّغى قالُوْه ، لا تَعْدُ فحـــواهُ

تمت الرسالة المفيدة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، محمد وآله والحمد لله رب العالمين.



الحواشي :

١ - مراجع ترجمته : الأعلام ٧/ ١٤١، معجم المطبوعات ١٥٠٢، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢/ ٤١١، ذيل بروكلمان ٢/ ٤٣٦، فهرس المكتبة الظاهرية ٢/ ٣٤٦، فهرس الكتبخانة ٣/ ١٦٦، ٤/ ١٤٤، ٧/ ٢٤٧.

٢ - القاموس المحيط لمجدالدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، من أئمة اللغة، وكان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير. توفي سنة ٨١٧ هـ/ ١٤١٥ م (انظر الضوء اللامع ١٠/ ٧٩، الأعلام ٧/ ١٤٦).

٣ - الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حمّاد الجوهري اللغوي، الإمام المشهور، له مؤلفات عدة، أشهرها الصحاح. توفي سنة ٣٩٣ هـ/ ١٠٠٣ م (انظر معجم الأدباء ٢/ ٢٦٩، الأعلام ١/ ٣١٣).

٤ - الصحاح: (بلح) ١/ ٣٥٦.

٥ - القاموس المحيط: بلح ٢٧٣.

٦ - القاموس المحيط: (خل) ١٢٨٦.

٧ - هو أبو الحسن علي بن محمد بن محمد المنوفي المعروف بالشاذلي، فقيه محدث لغوي، له عدة كتب، منها: «شفاء العليل في لغات خليل (انظر نيل الابتهاج ٢١٢، معجم المؤلفين ٧/ ٢٣٠).

٨ - القاموس المحيط: (بسر) ٤٤٧.

٩ - في هامش القاموس ٤٤٧: تمامه: ثم بلح، ثم بسر، ثم رطب، ثم تمر. وقوله: «غير جيد» لأنه ترك كثيراً من المراتب التي يؤول إليها الطّلع بعد حتى يصل إلى مرتبة التمر (ش).

١٠ - في هامش القاموس ٤٤٧: قال شيخنا: ظاهره أنّ ما قاله الجوهري خطأ، وليس كذلك، بل هو خلاف الأولى، لأن غاية مافيه ترك بعض المراتب التي عدّها أهل النخل في تدريج ثمر التمر، وذلك لا يكون خطأ كما لا يخفى (ش).

١١ - في القاموس (بسر) : جُمْسَة.

١٢ - القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، عالم المغرب وإمامها، كان من أعلم النّاس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. توفي سنة ٥٤٤ هـ/ ١١٤٩ م (انظر وفيات الأعيان ١/ ٣٩٢، الأعلام ٥/ ٩٩).

١٣ - الزهو: البُسر الملوّن. القاموس (زهو).

١٤ - الحديث: «نهى عن بيع الثمر حتى يُزهي» وفي رواية «حتى يزهو» يقال: زها النخل يزهو إذا ظهرت ثمرته، وأزهى يُزهي إذا اصفرّ واحمرّ، وقيل هما بمعنى الاحمرار والاصفرار، ومنهم من أنكر: يزهو، ومنهم من أنكر: يُزهي إذا اصفرّ واحمرّ، وقيل هما بمعنى الاحمرار والاصفرار، ومنهم من أنكر: يزهو، ومنهم من أنكر: يُزهي (النهاية في غريب الحديث: زها).

١٥ - أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري، أحد أئمة الأدب واللغة من أهل البصرة، وهو من ثقات اللغويين. توفي سنة ٢١٥ هـ/ ٨٣٠ م (انظر وفيات الأعيان ١/ ٢٠٧، الأعلام ٣/ ٩٢).

المصادر والمراجع :

١ - ابن الأثير، مجدالدين، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي ومحمود الطناحي: القاهرة.

٢ - ابن خلكان، أحمد بن محمد: «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، تحقيق د.: إحسان عباس؛ بيروت: ١٩٧٧ م.

٣ - التنبكتي، أحمد بابا، «نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، تحقيق: عبدالحميد الهرامة: طرابلس ١٩٨٩.

٤ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية»، تحقيق أحمد عبدالغفور العطار، القاهرة ١٩٥٦ م.

٥ - الزركلي، خيرالدين، «الأعلام قاموس تراجم»، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٦ م.

٦ - الفيروزابادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، «القاموس المحيط»، بيروت: مؤسسة الرسالة؛ ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م.

نوال المنح في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح

للعبد الفقير بن الرئيس الفقيه أبي المالكي من ذرية العارف ابن أبي جمعة نفعنا الله به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الحمد لله وحده. والصلاة والسلام على من أقام به لواء الحق ومجده. وبعد فهذه رسالة سميتها بنوال المنح في أسماء ثمار النخل ورتبة البلح. دعاني إلى ذلك ولد عظيم حسن الولاية. ومن بيت العناية ودوام الرعاية. وقلت داعيا لجنابه

• دام عماد الزوي الفضل على . من الزهو موليا خير منح .

• تجني ثمار الفضل من أشجاره . رطبا جنيا بعد بسر وبلح .

وذلك عند ما جرى الكلام في عبارة القاموس وإن فيها تخالفا في هذا المقام وبالله التوفيق فقال في الصحاح البلح قبل البسر لأن أول الثمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر الواحدة بلحة انتهى ومؤدى كلامه ونحوه قول صاحب القاموس في البلح محركة بين الخلال والبسر انتهى ومؤدى كلامهما أن الخلال رتبة سابقة على البلح ووقع في القاموس في باب اللام ما يخالف ذلك إذ قال وخلال كسحاب البلح انتهى وفيه تجوز وقد نقل الشيخ أبو الحسن الشاذلي في شرح لغات مختصر الشيخ خليل عن أهل اللغة أن رتبته أعني البلح قبل البسر وبعد الخلال كما هو في الصحاح والقاموس في باب الحاء وزهو البسر بضم الباء وهو المنصف بضم الميم وفتح النون وكسر الصاد المهملة

الصفحة الأولى من المخطوط

المشددة والحربة بسر باسكان التبر وضمها فقال اهل اللغة اول ثمر النخل
طلع وكافور ثم خلال بفتح الخاء المعجمة واللام المخففة ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم
تمر انتهى ولم يذكر في القاموس لفظ البلح في باب الراء عندما تكلم على البسر ونصه
هناك وفي قول الجوهري اول البسر طلع ثم خلال الى اخره غير جيد والصواب
اوله طلع فاذا انعقد فسياب فاذا اخضر واستدار فجدال وسياد وخلال فاذا
كبر شيئا فبغو فاذا علظ فبسر ثم مخطم ثم موكت ثم تذنوب ثم جميشة
ثم ثعدة وخالع وخالعة فاذا انتهى نضجه فرطب ومعو ثم تمر وبسطت
الكلام في ذلك في الروض المسلوف فيما له اسمان الى الالوف . انتهى
والذي للقاضي عياض درجات النخل سبعة . الطلع والاغريض والبلح . والبسر
والزهو والرطب . والتمر وهذا مذهب اكثر اهل اللغة وقوم يجعلون البسر بعد
الزهو وهو الذي يستعمله الفقهاء والزهو ابتداء طيب ثمر النخل واصفراره واحمراره
ويقال فيه ازهى يزهى وجاء في بعض روايات الحديث بن هو وقالوا الاصح
وقال ابو زيد زهى وازهى ولم يعرف الاصمعي ازهى انتهى وقد نظمت
ما رتبه في القاموس فقلت

خ لاسمار

• لعمري في القاموس عشر وواحد . لاسماء ثمر النخل في القصد محسوب .
• فاوله طلع سياب خلاله . ويعقبه بسر مخطم مجنوب .
• موكت مسبوق المخطم فراش . على وفق ترتيب ويتلوه تذنوب .
• جميشة يتلوه وثعدة بعده . كذا رطب تمر به تم مطلوب .

وتجنوب صفة لمخطم لا معدود واسقط بغو لكونه في حكم الخلال وقد
نظمت ما رتبه القاضي عياض فقلت

• واسماء ثمر النخل سبع كما حكى . عياض زكي مثوى وفتح معدود .
• فاولها طلع واغريض تبعه . كذا البلح بسر به طاب معدود .
• وزهو وبعده كذا رطب حلو . ويعقبه تمر به تم مقصود .

وقد نظمت ما رتبه الشيخ ابو الحسن الشاذلي رحمه الله تعالى فقلت

• واسماء ثمر النخل في الغير سبعة . حكاها بليغ طيب الله مثواه .
• فطلع وكافور خلال مع نبا . كذا البلح بسر وقد طاب ملواه .
• كذا رطب تمر به تم امرها . واهل اللغا قالوا لا نعرف سواه .

تمت الرسالة المباركة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على اشرف المرسلين محمد واله والحمد لله رب العالمين

الصفحة الأخيرة من المخطوط

مخطوطات الجلدكي في علم الكيمياء



الدكتور مسلم الزيبق
رئيس قسم التراث العلمي بالمركز – دبي

يعد الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (-٧٦ هـ) أول عربي أصيل ورد ذكره في المصادر العربية ممن اشتغل في مجال الكيمياء[١].

ولاشك في أن أقدم نص وصل إلينا عن اهتمامه بالكيمياء هو ما أورده الجاحظ (-٢٥٥ هـ) في كتابه «البيان والتبيين» حيث قال: «وكان أول من ترجمت له كتب الفلك والطب والكيمياء»[٢]. ثم تلاه البلاذري (-٢٧٩ هـ) في «أنساب الأشراف»[٣] وكذلك المسعودي (- ٣٤٥)في «مروج الذهب» حيث ذكر له ثلاثة أبيات من منظومة في الكيمياء[٤].

أما ابن النديم (-٤٣٨ هـ)، فقد أشار في «الفهرست» إلى أشعار خالد المتعلقة بالكيمياء، كما ذكر له: «كتاب الحرارات» و«كتاب الصحيفة الكبير» و«كتاب الصحيفة الصغير» و«وصيته إلى ابنه في الصنعة»[٥].

ومع ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، واتساع حركة التأليف والترجمة، بلغت الكيمياء العربية ذروتها. ففي القرن الثاني الهجري برز جابر بن حيّان بمؤلفاته الموسوعية الشاملة التي كان لها أثر كبيرفي تاريخ العلوم العربية. وفي القرن الثالث

للهجرة ألف عثمان بن سويد الإخميمي رسالة في الكيمياء تعد من أهم المصادر التي اعتمدت عليها أوروبا في عصر النهضة، أطلق عليها اسم (توربافيلو سوفورم).

وقد افتتح أبو بكر الرازي (- ٣١٣ هـ) مرحلة جديدة في تاريخ الكيمياء، فكان لها تأثير كبير في تقدم العلوم الكيميائية لا يقل أهمية عن إنجازاته في مجال العلوم الطبية إذ بقيت كتبه «سر الأسرار» و«المدخل التعليمي» من أهم كتب الكيمياء الحديثة التي دُرّست في أوروبا حتى عصور متأخرة.

وتبعه أواخر القرن الرابع الهجري محمد بن أميل التميمي الذي ألف عدة كتب في الكيمياء، أشهرها: «الماء الورقي والأرض النجمية»، وهو من أهم الكتب في تاريخ الكيمياء العربية، وقد عُرف في الغرب باسم «الجداول الكيميائية».

كذلك فقد برز في القرن الخامس الهجري محمد الكاثي (-٤٦٢ هـ)، الذي قام بتصميم عدد من الأجهزة الكيميائية ووضع أسس علم التقطير والترسيب والتبخير. وينتمي إلى هذا العصر أيضاً أبو مسلمة المجريطي، صاحب «رتبة الحكيم» و«غاية الحكيم» اللذين اشتهرا في الغرب باسم «بيكاتركس».

وظهرت في القرن السادس الهجري مؤلفات كيميائية عربية مهمة لاقت ذيوعاً واسعاً في العالم الإسلامي؛ ففي الأندلس ألف أبو الحسن الجياني المعروف بـ ابن أرفع رأس عدة منظومات كيميائية، أشهرها «شذور الذهب». وخصص البوني في المغرب العربي جزءاً من كتابه «شمس المعارف» للعلوم الكيميائية، كما كتب محمد بن الحاج التلمساني فصلاً في الكيمياء ضمن كتابه «شموس الأنوار»(٦).

أما عزالدين أيدمر بن علي الجلدكي (نسبة إلى جلدك من قرى خراسان) فبرز أوائل القرن الثامن الهجري. وقد اختلفت المصادر في اسمه واسم أبيه. كما اختلفت في تحديد سنة ولادته ووفاته، لكنها اتفقت على أنه توفي بعد سنة ٧٤٢ هـ، وذلك استناداً إلى أنه صنف كتابه الشهير «نتائج الفكر في أحوال الحجر» بالقاهرة في السنة المذكورة.

مكانة الجلدكي العلمية

تتلمذ في بغداد على أبي عبدالله موسى بن حسين الملي (- ٧١٤ هـ) وأبي الفضل إسماعيل بن جريم البلخي (-٧١٩ هـ). ثم تنقل بين دمشق والقاهرة، فذاع صيته ولمع اسمه واحداً من أهم أعلام الكيمياء العرب(٧).

اهتم الجلدكي بدراسة تاريخ علم الكيمياء في الحضارة العربية الإسلامية، فاشتهر بشروحه وتعليقاته على كثير من النظريات العلمية، بعيداً عما أصاب هذا العلم آنذاك من شوائب تتعلق بالسحر والشعوذة والتنجيم وهو ماسمي بالسيمياء.

وقد استنتج من دراسته المكثفة لأعمال العلماء العرب في حقل الكيمياء، وتجاربه الكيميائية الدقيقة، أن المواد لا تتفاعل مع بعضها إلا بنسب وأوزان معينة، وهو قانون النسب الثابتة في الاتحاد الكيميائي، الذي وضعه «بروست» بعد خمسة قرون.

كما طوّر الجلدكي طريقة كيميائية لفصل الذهب عن الفضة بواسطة حمض النتريك، وأعطى وصفاً مفصلاً لطريقة الوقاية والاحتياطات اللازمة من خطر استنشاق الغازات الناتجة عن التفاعلات الكيميائية. كذلك فقد درس القلويات والحمضيات،

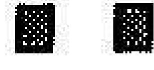
وتمكن بكل جدارة من تطوير صناعة الصابون المعروفة آنذاك. كما طوّر طريقة تقطير الماء، وقال بأن كل مادة تعطي لوناً خاصاً بها عند إحراقها.

ولم تقتصر إسهامات الجلدكي على علم الكيمياء، بل كانت ثقافته واسعة جداً، فبحث في مجالات أخرى مثل الميكانيكا وعلم الصوت والتموج الهوائي والمائي، وأعطى شروحاً وتعليقات علمية دقيقة لبعض النظريات الميكانيكية المتعلقة بالسوائل(٨).

مؤلفاته

أورد سارتون في كتابه «مقدمة في تاريخ العلوم» قائمة بالمؤلفات المنسوبة للجلدكي وهي:

- البرهان في أسرار علم الميزان.
- كنز الاختصاص ودرة الغواص في معرفة الخواص.
- نهاية الطلب في شرح المكتسب وزراعة الذهب.
- البدر المنير في معرفة الاكسير.
- بغية الخبير في قانون طلب الاكسير.
- الدر المنثور.
- الدر المكنون في شرح قصيدة الظنون.
- غاية السرور في شرح ديوان الشذور.
- لوامع الأفكار المضية في شرح مخمس الماء الورقي والأرض النجمية.
- مطالع البدور في شرح صدر ديوان الشذور.
- نتائج الفكر في أحوال الحجر.
- المصباح في علم المفتاح.
- شرح قصيدة أبي الأصبع.
- شرح الشمس الكبرى لأبو لونيوس.
- التقريب في أسرار الكيمياء.
- أنوار الدرر في إيضاح الحجر.
- علم الميزان.
- الجوهر المنظوم والدر المنثور في ديوان الشذور.



ويحوي قسم المخطوطات في «مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث» من بين هذه المؤلفات المخطوطات التالية:

١ - غاية السرور في شرح ديوان الشذور.
٢ - لوامع الأفكار المضيّة في شرح مخمس الماء الورقي والأرض النجمية.
٣ - البرهان في أسرار علم الميزان.
٤ - نتائج الفكر في أحوال الحجر.

١ - «**غاية السرور في شرح ديوان الشذور**» (رقم ٢٩٨٧)نسخة قيمة كتبها عبدالرحيم بن صالح اليمني بخط نسخي سنة ١٠٧٥ هـ. وهي من القطع المتوسط (٢٧ × ١٦ سم ، ٢٧٨ ق ، ٢٩ س). أصابتها الرطوبة في أطرافها بشكل بسيط. كتب المتن ضمن إطار مسطّر بالحمرة، كما كتبت العناوين الرئيسية والفرعية بلون مختلف، واحتوت الهوامش على بعض الشروح والملاحظات.

بداية المخطوط «الحمد لله المالك الملك الحي... أما بعد: فإن للإنسان عقد عهد ولاية الخلافة والتمكين... واعلم أن الشيخ الإمام العلامة برهان الدين أبا الحسن علي بن أبي القاسم بن أرفع رأس الأندلسي الأنصاري... قد حقق في ديوانه المنظوم المسمّى بشذور الذهب مالا يخفى على العاقل... وشرحت هذا الديوان وسميته «غاية السرور في شرح ديوان الشذور...».

ونهايته «... وكل ذلك إلى حذق الطالب

بمعرفة الاستحالات في الأركان. وقد حققنا ذلك في كتابنا المعروف بكنز الاختصاص وكتاب البرهان».

والمخطوط شرح لمنظومة «شذور الذهب» لمؤلفها برهان الدين أبي الحسن علي بن موسى الأنصاري، المعروف بابن أرفع رأس (- ٥١٥ هـ)(١٠). وهو يبحث في تراكيب المعادن، وخصائص الفلزات والسوائل المتطايرة. كما يتضمن عرضاً لأهم المفاهيم الكيميائية السائدة آنذاك حول نسب التفاعلات والأوزان النوعية.

شروحه

- «الدر المنثور في توضيح غاية السرور»: لأبي المحاسن البهنسي (- ٧٨٨ هـ)(١١).
- «صنعة الكفاية في شرح الغاية»: لأبي النصر محمد بن حسين اللجمي (- ٧٧٥ هـ)(١٢).
- «حاشية على شرح ديوان الشذور»: لمحمد بن عبدالله الأصمعي (-٨١٢ هـ)(١٣).

نسخه

- تشستربيتي (٤٥٠٤).
- غوتا (١٢٩١).
- برلين/ اهلورد (٤١٨٣).
- أمبروزيانا (B ٨٤٢) - (٢٣١/ ٣ B).
-أسكوريال (١٠٢٦/ D/ A) - (١٤٠٢/ D/ A).
- المتحف العراقي ١٠١/ ك - ١٥٤٦ - ١٥٤٢/ ك - ١٥٠٧/ ك.

٢ - «**لوامع الأفكار المضية في شرح مخمّس الماء الورقي والأرض النجمية**» (رقم ١٧٣١)نسخة بحالة جيدة، مكتوبة بخط نسخي، وهي من القطع المتوسط (٢٢.٥ × ١١.٥ سم ، ١١٢ ق،١٧ س)، أصابتها الرطوبة بشكل بسيط، وقد كتبت الأبيات المقتطفة من منظومة ابن أميل بالحمرة، كما خلت الهوامش من الشروح أو الملاحظات.

بدايته «الحمد لله المبتدع بلطيف حكمه عجائب المصنوعات... أما بعد فإن أغلب ما رغبته الفطن الزكية وتنافست فيه العقول كشف أعيان الموجودات... وإن القصيد المخمس الذي أنشده... أبو عبدالله محمد بن أميل التميمي... في كتابه الذي سماه بالماء الورقي... فالتمس مني بعض إخواني كشف معانيه... وسميته لوامع الأفكار المضية في شرح مخمس الماء الورقي والأرض النجمية. ووضعته بمدينة دمشق... سنة ٧٤١ من الهجرة...».

ونهايته «... وفيه إذا أردت أن تسلم من نكد فعش فريداً أو لا تركن».

والمخطوط شرح لمنظومة «مخمس الماء الورقي» لمؤلفها محمد بن أميل التميمي (-١٧٠ هـ)(١٤). وهو يتعلق بخواص الأحجار والأكاسير، وطرائق التقطير والتبخير.

شروحه

- «خواص الأحجار في لوامع الأفكار»: لمحمد بن عبدالله الأخمعي (-٨١٢ هـ)(١٥).
- «حاشية على لوامع الأفكار المضية»: لأبي الحسن علي بن محمد البرحي (- ٨٧٨ هـ)(١٦).

نسخه

- الخزانة الحسنية بالرباط (١١٩٧٦ ز/ مجموع ١).
- الخزانة العامة بالرباط/ الزيدانية ١٨٢٦/

- الظاهرية ١٠٠٦١.
- المكتبة الوطنية/ ٢٦١١/ ٢.
- المتحف البريطاني ١٣٧١/ ١٦.
- بودليانا ١٨٤٢/ k.

٣- «**البرهان في أسرار علم الميزان**» (رقم ٢٨١١)نسخة تعود إلى أوائل القرن الثالث عشر الهجري، كتبت بخط تعليق، ضمن مجموع يتألف من ٤٩ ورقة. والمخطوط من القطع الصغير (١٩ × ١٢ سم ، ٤ ق ، ٢٨ س)، أصابته الرطوبة في حوافه، وكتبت أسماء الفصول والمداخل الفرعية والاختصارات بالحمرة. كما خلت الهوامش من الشروح أو الملاحظات.

بدايته«الحمد لله... وبعد، فإن شرف كل علم بشرف موضوعه لأهل العرفان... وشرف كل علم أيضاً بما ينتجه من الثمرات والخيرات الحسان... فسميته البرهان في أسرار علم الميزان...».

ونهايته «... ومن المنافع في سائر المحسوسات مالا يعلم تفصيله إلا خالق المخلوقات ،وفيها وجود الحالات والاستحالات والمفردات والمركبات بسائر الموازين والمؤتلفات».

ويتألف المخطوط من أربعة أجزاء:

الجزء الأول : في التراكيب وعلم الميزان.

الجزء الثاني : في النسب والاختلافات.

الجزء الثالث : شرح كتاب الموازين لجابر بن حيان.

الجزء الرابع : في موازين مادة الاكسير وهيولاه وتراكيبه وأصوله وفروعه.

نسخه

- دار الكتب المصرية ٣٥ طبيعة.
- الظاهرية ٧٦٢٤.
- برلين/ اهلورد ٤١٨٥.
- الخزانة الحسنية/ الرباط ٧٢٤٠.
- لايدن ١٢٦٣.

٤- «**نتائج الفكر في أحوال الحجر**» (رقم ١٧٣٠)نسخة حديثة العهد نسبياً، مكتوبة بخط نسخي، تتألف من ٣٩ ورقة ضمن مجموع يحوي ٤٩ ورقة من القطع المتوسط (٢٣ × ١٦ سم ، ١٧ س). كتبت عناوين الأبواب على الهوامش بالحمرة، وكذلك بعض المداخل الفرعية.

بدايته «الحمد لله... وبعد: فإن كتابنا هذا يشتمل على معرفة الصناعة... ذاكراً فيه غاية الصناعة وموضوعها ومادتها ومسائلها... وسميته نتائج الفكر في أحوال الحجر ،ووضعته بمدينة القاهرة... سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة... ورتبته على اثني عشر باباً...».

أما نهاية المخطوط فقد اضطربت قليلاً بسبب تداخل بعض الفوائد والرموز والمقتطفات المتناثرة.

يتألف الكتاب من اثني عشر باباً :

الباب الأول : في ماهية الصناعة.

الباب الثاني : في البرهان على حجر الصنعة من أي شيء هو.

الباب الثالث : في البرهان على وحدة التدبير.

الباب الرابع : في البرهان على وحدة الحجر.

الباب الخامس : في القول على هيولى الإكسير.

الباب السادس : في فعل الإكسير.

الباب السابع : في كيفية تأليف الهيولى.

الباب الثامن : في تأليف الإكسير بالأجساد الذائبة المنطرقة.

الباب التاسع : في معرفة الآلات المحتاج

إليها.

الباب العاشر : في معرفة درجات العمل.

الباب الحادي عشر : في معرفة امتحان الإكسير.

الباب الثاني عشر : في زماني العمل.

نسخه

- الخزانة الحسنية/ الرباط ٤١٨/ (مجموع ٢).
- لايدن ١٢٠٩/ D.
- الڤاتيكان ٢٥٧٢/ OR.
- المكتبة الوطنية/ باريس ٢٦١٢/ ٣.
- براغ ١٢٧٢/ G - ١٢٧٣/ OR.
- بودوليانا ٢٥٨٠/ CH.



الحواشي :

١ - سزكين، فؤاد : تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية)، ١٧٩، جامعة الملك سعود.
٢ - الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٣٢٨؛ بيروت: دار التراث الإسلامي.
٣ - البلاذري، أنساب الأشراف، ٤/ ٦٥، بيروت: دار التراث الإسلامي.
٤ - المسعودي، مروج الذهب، ٨/ ١٧٦، بيروت: مؤسسة إحياء التراث.
٥ - ابن النديم، الفهرست ٦٩٦، دار العربي للنشر والتوزيع.
٦ - سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام ١٧٤، تونس: دار الجنوب للنشر.
٧ - مانفريد أولمان، العلوم الإسلامية ٣٠٢، دار ابن سينا.
٨ - د. براون، العلوم في الحضارة الإسلامية ١٥٧، دار الإنماء الحضاري.
٩ - سارتون، جورج، مقدمة في تاريخ العلوم، ٢/ ٣٨٧.
١٠ - فهرس مخطوطات الظاهرية، العلوم والفنون ٤٧١.
١١ - مقدمة في تاريخ العلوم ٣٨٩.
١٢ - المرجع السابق ٣٩٢.
١٣ - المرجع السابق ٣٩٧.
١٤ - سزكين، تاريخ التراث العربي ٤١٨.
١٥ - مقدمة في تاريخ العلوم ٤٠١.
١٦ - المرجع السابق ٤٠٢.

أبو القاسم السهيلي وإنتاجه الفكري

الأستاذ بنيونس الزاكي
وجدة - المغرب



السهيلي: حياته وثقافته

عرض ابن دحية لنسب شيخه السهيلي، فقال: «أبو القاسم السهيلي، أبو زيد عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن، واسمه أصبغ بن حسين بن سعدون بن رضوان بن فتوح، وهو الداخل إلى الأندلس. هكذا أملى عليَّ نسبه، وقال: إنه من ولد أبي رويحة الخثعمي(١) الذي عقد له رسول الله صلى الله عليه وسلم لواءً عام الفتح. ذكره أهل السير»(٢).

ولما كانت ترجمة ابن دحية هذه أقدم تعريف بالسهيلي، وأوثق رواية من تلميذ عن شيخه إذ صرّح أنه تلقاها عنه سماعاً، فقد اتكأت عليها المصادر المتأخرة، ولم تُضِفْ إليها جديداً ذا بال.

وقد عُرف السهيلي بثلاث كنى، ثنتان منها ترددتا في أكثر المصادر، وهما: أبو القاسم، وأبو زيد، والثالثة ذكرها ابن الأبّار(٣) وابن فرحون(٤)، وابن الخطيب(٥)، وابن العماد(٦)، وهي: أبوالحسن.

آفاق الثقافة و التراث

أرجو قبول إشتراكي في مجلة « آفاق الثقافة و التراث » لمدة سنة واحدة (اربعة اعداد)

ابتداء من : ....

الأسم : ....

العنوان : ....

....

.... ص. ب : ....

طريقة الدفع : شيك ☐ حواله بنكية ☐ حواله بريدية ☐

التاريخ : التوقيع :

توجه رسائل الإشتراكات باسم سكرتير التحرير

رقم الحساب البنكي ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ - بنك المشرق

	دول الخليج العربي	أمريكا و اليابان
وكلاء التوزيع	الشركة السعودية للتوزيع	مكتبة ليلى - السيد / جورج فوزي

و لقد اعتبر تعدد هذه الكنى أمراً مشكلاً، لأن معظم المصادر قد ضَرَبَتْ صفْحاً عن حياة السهيلي الخاصة. وقد شغل هذا الأمر أحد دارسي السهيلي – وهو الدكتور محمد إبراهيم البنا – فتجشم لتبيان سر هذا الغموض، والتمس لإزاحته وجوهاً(٧). وأحسب أن ابن عسكر(٨) قد انفرد بتجلية ما استبهم من أمر زواج السهيلي وإنجابه، ذلك بأنه أفرد ترجمة لأحد أبنائه ،وهو أبو الحسن علي بن عبدالرحمن السهيلي، فأضيفت له بذلك كنية رابعة، هي أبوعلي.

أسرة السهيلي

سكتت مصادر ترجمة السهيلي عن حياته الخاصة كما أسلفت، ولم تذكر شيئاً عن أسرته، وكل ما انتهى إلينا من حديث آبائه خبران، أحدهما ألمع إليه ابن دحية – وهو يُعَرِّفُ شيوخ السهيلي – قال: «ورحل إلى قرطبة، فقرأ القرآن العظيم بالمقارئ السبعة على المقرئ أبي داود سليمان بن يحيى بمسجده بباب الجوز، وقال لي عنه: كان يُجلّ(٩) أبي رحمهما الله(١٠).

وأما الخبر الثاني فقد ساقه السهيلي في الروض(١١)، وألمع فيه إلى جدّه، فقال: «وروي حديث غريب، لعله أن يصح(١٢)، وجدته بخط جدي أبي عمران(١٣) أحمد بن أبي القاضي رحمه الله».

وقد عول ابن الأبّار(١٤) على هذا الخبر، واعتمده في إعداد ترجمة جد السهيلي.

ولعل ابن قاضي شهبة، والذهبي قد أعياهما أن يفيضا في التعريف بأسرة السهيلي، فاقتصرا على هذين الخبرين، واستوحيا منهما ما جعل أولهما يعلن أن السهيلي كان «من بيت علم وخطابة»(١٥)، بينما أفاد ثانيهما أنه «وَلَدُ الخطيب أبي محمد بن الخطيب أبي عمرو»(١٦).

وقد اشتهرت نسبة السهيلي إلى «سهيل»، غير أن البلدانيين لم تتفق كلمتهم على المراد بها، فياقوت الحموي يعدّ سهيلاً وادياً، فيقول: «ووادي سهيل بالأندلس من كورة مالقة، فيه قرى، من إحدى هذه القرى عبدالرحمن السهيلي، مصنف شرح السيرة المسمى بالروض الأُنُف»(١٧). وجنح ابن الخطيب إلى كون «سهيل» حصناً، فقال واصفاً إياه بأنه «حصن حصين يَضيقُ عن مثله هند وصين»(١٨).

أما مناسبة تسمية هذا الوادي أو الحصن بـ «سهيل» فقد أبان عنها الحميري وهو يصف «مربلة» وأنها بالقرب من مرسى «سهيل»، فقال: «وهناك جبل منيف عال يزعم أهل تلك الناحية أن النجم المسمى سهيلاً يُرى من أعلاه، ولذلك سُمي أبو القاسم الأستاذ الحافظ مؤلف الروض الأنف السهيلي»(١٩).

ويفيد الأستاذ عبدالله عنان أن سهيلا بلدة قديمة يرجع تاريخها إلى عهد الرومان، كانت تدعى: SELITANE فغيّر المسلمون اسمها إلى «سهيل» ومازالت قائمة حتى الآن، وتعرف اليوم باسم FUENGIROLA وتبعد عن مالقة بنحو ثلاثين كيلومتراً(٢٠).

مولده

لا يكاد يقوم خلاف حول تاريخ ميلاد السهيلي أنه سنة ثمان وخمسمائة للهجرة، وأقدم تأكيد على ذلك جاء على لسان ابن دحية الذي قال: «سألته عن مولده فأخبرني أنه ولد سنة ثمان وخمسمائة»(٢١). وقد

اعتمدت المصادر المتأخرة هذه الرواية، ولم تجعلها مثار خلاف، سوى ما نقله ابن الأبار(٢٢)، قال: «وقال أبو القاسم بن الملجوم - أحد تلاميذ السهيلي - : أخبرني أنه ولد عام سبعة أو ثمانية وخمسمائة، شَكَّ فيها لِوقوع مداد على تاريخه» كما لم يحقق الذهبي ميلاده، كأن الأمر استبهم عليه، فاكتفى بأن قال: «مولده سنة بضع وخمسمائة»(٢٣) واكتفى في موطن آخر بضبط تاريخ وفاته الذي جعله سنة إحدى وثمانين وخمسمائة، وأعقب ذلك قوله: «وعاش اثنتين وسبعين سنة»(٢٤) فيؤول كلامه إلى أن السهيلي ولد سنة ثمان وخمسمئة.

تحقيق في عمى السهيلي

اتفقت معظم المصادر على أن السهيلي قد أَضَرَّ وهو في السابعة عشرة من عمره، وقد عولت جميعها على ما جزم به ابن الأبار من أنه «كف بصره بما نزل به وهو ابن سبع عشرة سنة أو نحوها»(٢٥)، ولاشك أن هذا الخبر كان معتمد الصفدي في إدراج ترجمته ضمن تراجم العميان(٢٦).

وقد شكك الدكتور البنا(٢٧) في عمى السهيلي معتمداً مايلي:

١ - أن تلميذه ابن دحية - وهو أقدم من عني بأخباره - لا يشير إلى ذلك، وكان حقيقاً به أن ينبه على هذه العاهة لو كانت قائمة بشيخه.

٢ - أن كلامه في «الروض» قد يدفع إلى تحقيق ضرره.

قلت : أما الاحتجاج الأول فباطل، لأنه إذا كان ابن دحية قد أغفل الإشارة إلى هذه المسألة، فإنَّ اثنين من تلاميذ السهيلي قد نبها عليها، فقد جزم الضبّي بأنه «كان مكفوف البصر»(٢٨) وقال ابن عربي الحاتمي الصوفي وهو يتحدث عن مصادر كتابه: محاضرات الأبرار: «وكتاب الروض الأنف لشيخنا الضرير أبي زيد السهيلي المالكي رحمه الله»(٢٩).

وأما الاحتجاج الثاني فقوي، يستدعي تأملاً ونظراً تحتمهما نصوص جاءت في الروض الأُنُف، وقد تتبعتها فوجدتها تزيد على العشرة(٣٠)، وأكثرها فيه احتمال، ولا ينهض دليلاً للقطع بعمى السهيلي المبكر. على أني اهتديت أخيراً إلى ما يقوي التشكيك في أن السهيلي قد فقد بصره تماماً.

فقد ذكر الزبيدي(٣١) في مادة (خزج) أنها بفتح فسكون، ونبه على أنَّ الحافظ ابن حجر ضبطها كذلك، ثم قال: «ووجد في الروض بخط السهيلي بفتحتين».

فإذا صح هذا الخبر، فإن السهيلي قد كان متمتعاً ببصره وقد جاوز الستين من عمره، يؤكد ذلك أنه لم يفرغ من تأليف «الروض الأنف» إلا في جمادى الأولى من سنة تسع وستين وخمسمائة كما أخبر بذلك(٣٢).

وأما نشأته فكانت بمالقة، يقول ابن دحية(٣٣): «نشأ بمالقة وبها تعرّف، وفي أكنافها تصرّف، حتى بزغت في البلاغة شمسه، ونزعت إلى مطامح الهمم نفسه».

والظاهر أن السهيلي قد عانى شظف العيش ومرارة الفقر أكثر عمره، إذ صح أنه «كان ببلده يتسوغ بالعفاف، ويتبلغ بالكفاف»(٣٤). وليس الأمر بدعاً، فقد كان الفقر شعار العلماء ودثارهم فيما مضى من الزمن وما يأتي، ويرحم الله القائل:

قلت للفقْر: أينَ أنتَ مُقيم؟
قال لي: في عمائمِ الفقَهاءِ

إنّ بيني وبينَهُم لإخَاءً
وعزيزٌ علَيَّ تركُ الإخـــــاء

ويبدو أنّ فم الزمان قد ابتسم للسهيلي في أخريات حياته، بعد أن نمى خبره إلى الخلافة الموحدية. فاستدعي إلى عاصمتها مراكش ليسمع بها علمه. و«كان وصوله إلى الحضرة والعمرُ قد عسا وذبل عوده، وذهب العيش وأفل سعوده، فعندماعاش مات...»(٣٥) وتوفي رحمه الله بمراكش - على المشهور -(٣٦) سنة إحدى وثمانين وخمسمئة للهجرة، وقبره بها معروف(٣٧).

و قد كان القرن السادس الهجري الذي أظَلَّ السهيلي من أخصب القرون علماً وثقافة بالأندلس، ذلك بأنه برز فيه علماء سارت بذكرهم الركبان، وضُربت إليهم أكباد الإبل، وقد كانت حلقات العلم - عصرئذ - تعجّ بفنون العلم، وأصناف المعرفة، وإن كان الاتجاه الذي ظهر في هذه الفترة وغطّى على غيره من الدراسات هو الميل إلى العلوم اللغوية والنحوية التي نشط فيها الأندلسيون نشاطاً كبيراً.

ويُرَجَّح أن يكون السهيلي قد أخذ تعليمه الأولي على يد أبيه، فحفظ القرآن الكريم وتلقى المبادىء الأولى من علوم العربية وقواعدها، ثم أخذ ينهل من حياض العلم، من فقه وحديث، وتفسير وقراءات، وتاريخ، ولغة، ونحو، وهي الفنون التي كانت تغَصُّ بها حلقات العلم، ويلقنها شيوخ مبرِّزون، أمثال القاضي أبي بكر بن العربي، وأبي بكر بن طاهر الإشبيلي، وابن الطراوة، وابن الرماك، وقد كان لهؤلاء - ولغيرهم من المشايخ(٣٨) - فضل كبير على ثقافة السهيلي المتنوعة، وإن يكن الأخيران أكثر تأثيراً في ثقافته التي يغلب عليها اللغة والنحو.

وقد كان السهيلي بحكم ذكائه الحاد، وحافظته القوية مؤهلاً ليكون عالماً مبرِّزاً بحيث حذق فنوناً وتخصّص فيها، فقد أتقن علم القراءات وعُدَّ من شيوخه، فضلاً عن شهرته بحفظ السِّيَر والأخبار والأنساب، وإن كتابه «الروض الأنف» - وهو أشهر تآليفه - لشاهد على ذلك، إذ هو مجمَّع معارف، فما شئت من أحداث تاريخية إلى استنباطات فقهية، وتحقيقات نحوية إلى غير ذلك من أفانين العلم، ودقائق النُّكت التي طرَّز بها أبوابه، واستكمل أغراضه.

إنتاجه الفكري

حدّد القاضي أبو بكر بن العربي - شيخ السهيلي - الغاية من التأليف في عبارة صريحة، هي: «لا ينبغي لحصيف يتصدى إلى تصنيف أن يعدل عن غرضين: إما أن يخترع معنىً، أو يبتدع وضعاً ومتناً، وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد الورق، والتحلي بحلية السرق»(٣٩).

ولقد كانت تصانيف أبي القاسم السهيلي كذلك، تمتاز بالجِدّة في اختيار الموضوع، والبراعة في حسن التناول، فهو لم يُسْبق مثلاً إلى التأليف في مبهمات القرآن، وكان أول من تصدى لشرح السيرة النبوية.

وأما الجدة في التناول فأبحاثه جميعاً تنطق باجتهاده في أكثر المسائل التي ندب نفسه لمعالجتها، لافرق في ذلك بين أن تكون هذه المسائل نحوية أو لغوية أو فقهية أو بلاغية...، وكتابه «الروض الأنف» خاصة يزخر بالكثير منها.

و يلاحظ على إنتاج السهيلي الفكري عامة أنه - بالنظر إلى نبوغ صاحبه المبكر،

والعمر الذي قُيّضَ له أن يعيشه - قليل، والسر في ذلك أن الرجل كان حريصاً على أن يصون فكره وقلمه عن الخوض فيما لا يعود على العلم وأهله بكبير فائدة، وقد كان بوسعه أن يصنف كُتُباً في الفقه والأصول ويفسر القرآن الكريم تفسيراً كاملاً على غِرار ما جرت به عادة العلماء عبر العصور، وقد سلك - فيما يبدو - منهجاً آخر ارتضاه لنفسه والتزمه في سائر أبحاثه، وهو أن ينتقي المسائل التي تكون الحاجة ماسة إلى معالجتها، فيُعْمِلَ فيها فكره الثاقب، ويخوض غمار معضلاتها، فإذا هي تسفر عن نُكَتِها ودقائقها، وكانت - قبل ذلك - أسراراً خفية.

ولقد أسعفتنا يد الدهر، فجادت علينا بأهم آثار السهيلي، وأما ما حُرِمناه من بنات أفكاره، فلا يعدو أن يكون مسائل مفردة، ولكنها بالرغم من كونها كذلك، فلقد كانت - لو سلمت من الضياع - قمينة بأن تساعدنا أكثر على استجلاء شخصية السهيلي ومكانته العلمية.

وفيما يلي مسرد بأسماء كتبه وأماليه ومسائله:

أولاً - مصنفاته المطبوعة:

١ - **الروض الأنف** و المشرع الرِّوَى في تفسير ما اشتمل عليه حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واحْتَوى» وهو عنوان - كما يقول الدكتور البنا -(٤٠) يعبر عن عُجْب أبي القاسم به -، فالروضة الأُنُف هي التي لم يُرْعَ منها شيء(٤١). والمشْرَعُ - كَمَقْعَد - مورد الشاربة(٤٢)، والرِّوَى- بكسر الراء وفتح الواو -: غير الكدر كما يقول السهيلي نفسه(٤٣)، ولقد أراد له أن يكون اسماً على مسمى، وهو بحق كتاب حافل بفيض من المعارف والفوائد.

وكتاب «الروض الأُنُف» هو أعظم مصنفات السهيلي، وأوسعها شهرة بين أهل العلم قديماً وحديثاً. ولقد عبَّر عن منهجه فيه فقال: إنه انتحى في هذا الإملاء أن ينبه على مافي السيرة من لفظ غريب، أو إعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو نسب عويص، أو موضع فقه ينبغي التنبيه عليه، أو خبر ناقص يوجد السبيل إلى تتمته»(٤٤).

ولقد توسل إلى تحقيق ما رامه سالكاً سبيل الاختصار، وأجهد فكره تحقيقاً لهذا الغرض حتى ظفر بالمراد، وعبّر عن ذلك بقوله: «فتبجّست لي - بمن الله تعالى - من المعاني الغريبة عُيونُها، وانثالت عليّ من


الجزء الاول
من
كتاب
الروض الأنف
في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام
للإمام الفقيه المحدث أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي
السهيلي المولود بمالقة سنة ٥٠٨ والمتوفى بمراكش سنة ٥٨١
وبهامشه «السيرة النبوية» للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري
الحميري البصري الأصل المتوفى بمصر ٢١٣ رحمهم الله أجمعين

كتاب الروض الأنف

الفوائد اللطيفة أبكارُها وعُونُها، وطفقت عَقائلُ الكَلِم يزدلفن بأيتهن أبدأ، فأعرضت عن بعضها إيثاراً للإيجاز، ودفعت في صدور أكثرها خشية الإطالة والإملال.... مع أني قلّلت الفصول، وشذبت أطراف الفصول، ولم أتتبع شجون الأحاديث - وللحديث شجون - فجاء الكتاب من أصغر الدواوين حجماً، ولكنه كُنَيفٌ مُلِيءَ علماً»(٤٥).

وأما زمن تأليف الروض، فقد أخبر السهيلي أنه كان «في شهر المحرم من سنة تسع وستين وخمسمائة، وكان الفراغ منه في جمادى الأولى من ذلك العام»(٤٦).

وقد عني طائفة من العلماء بالروض الأنف اختصاراً له وشرحاً وتحشية، وأشهر هؤلاء:

أ - بدر الدين أو عز الدين بن جماعة الكناني(ت ٧٣٣ هـ)، اختصره، وسماه: «نور الروض»(٤٧).

ب - مغلطاي بن قليج الحنفي (ت ٧٦٢ هـ) اختصر «السيرة» و«الروض» وسماه: «الزهر الباسم»(٤٨).

ج - قاضي القضاة يحيى المناوي (ت ٨٧١ هـ). وضع حاشية له جرّدها سبطه زين العابدين بن عبد الرؤوف المناوي(٤٩).

ولمكانة «الروض الأنف» العلمية، وقيمة مباحثه، كان ولا يزال مرجعاً أساساً لمختلف الدراسات والأبحاث العلمية، حتى لقد أكثر بعض اللغويين من النقل عنه، ووجدوا في كثير من مواده ضالّتهم المنشودة، فأغنوا مصنَّفاتهم بها، كما حفلت مصادر أخرى بنقول منه في النحو، والفقه، والتفسير والبلاغة وغير ذلك من فنون العلم وضروب المعرفة.

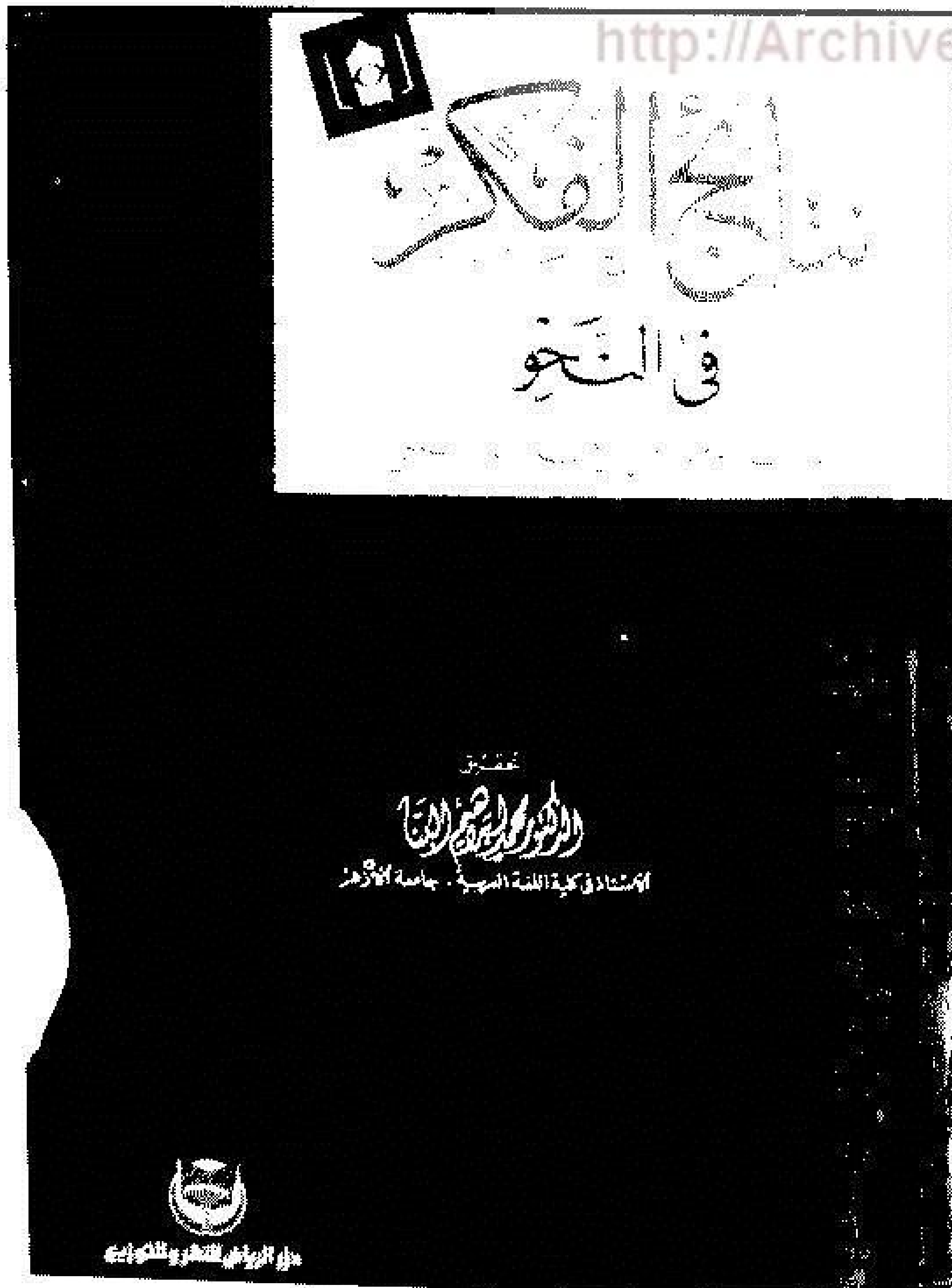
٢ - **نتائج الفكر**: حققه الدكتور محمد إبراهيم البنا، ونشر مرتين، الأولى بليبيا سنة ١٩٧٨ م، والثانية بمصر سنة ١٩٨٦ م.

وقد عُني هذا الكتاب بجوانب خمسة: الدلالة، والعلة، والعامل، ونظم القرآن، ونقد المصطلحات والتعريفات(٥٠).

٣ - **كتاب الفرائض وشرح آيات الوصية**، حققه كذلك الدكتور البنا، وصدرت له نشرة أولى عن جامعة قاريونس بليبيا سنة ١٩٨٠ م، وعني فيه بذكر مصادر المواريث. في كتاب السنة وأقوال الصحابة، أما القسم الثاني فأسّسه على أربعة أبواب:

الباب الأول: في معرفة أصول الفرائض وأصحاب السهام.

الباب الثاني: في كيفية العمل في هذه



كتاب نتائج الفكر

الفرائض التي لا عول فيها.

الباب الثالث : باب العول في الفرائض، وألحق به فصلاً في ميراث الجد.

الباب الرابع : في الأسباب المانعة من الإرث.

٤ - التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام.

وموضوع الكتاب هو التعريف بمبهمات القرآن أعلاماً كانت أم غير أعلام، وقد أبان السهيلي عن غرضه من تأليفه فقال: «فإني قصدت أن أذكر في هذا المختصر الوجيز، ما تضمنه كتاب الله العزيز من ذكر من لم يُسَمَّ فيه باسمه العلم من نبي أو ولي أو غيرهما، من آدمي أو ملك، أوجنّي أو بلد، أو كوكب أو شجرة أو حيوان له اسم علم قد عرف عند نقلة الأخبار والعلماء الأحبار»[٥١].

ولقد كان السهيلي سباقاً إلى إفراد كتاب في هذا الباب، وأمكنه أن يجمع ما تناثر من مبهمات القرآن من مصادر كثيرة أحال عليها في تأليفه. وهو مطبوع متداول[٥٢].

وكان لكتاب «التعريف والإعلام» أثر في أوساط العلماء القدماء والمتأخرين، ذلك أنه استتبع عدداً من المصنفات بين استدراك وجمع.

أ - فقد ألف ابن عسكر المالقي (٥٨٤ - ٦٣٦ هـ) كتاب: «التكميل والإتمام لكتاب التعريف والإعلام»[٥٣].

ب - وألف ابن فرتون أبو العباس أحمد بن يوسف السلمي (ت ٦٦٠ هـ) كتاب: «الاستدراك والإتمام» استدرك فيه عليه.

ج - وجمع بدر الدين بن جماعة (ت ٧٣٣ هـ) بين كتابي الإعلام والتكميل، وسماه «التبيان»[٥٤].

والتقى العبدري الحيحي الذي بدأ رحلته من حاحة بالمغرب في سنة ٦٨٨ هـ بابن جماعة هذا، واتهمه بالإغارة في كتابه المنوه على كتاب «التعريف والإعلام» للسهيلي[٥٥].

د - وألف أبو عبدالله محمد بن علي الأوسي البلنسي (ت ٧٤٦ هـ) كتاب: «صلة الجمع وعائد التذييل لموصولي كتاب الإعلام والتكميل»، جمع فيه بين كتابي السهيلي وابن عسكر.

التعريف والأعلام
بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام
تأليف
الحافظ عبد الرحمن السهيلي الامام المشهور
صاحب التصانيف المفيدة، والتآليف الجيدة
(الطبعة الأولى)
سنة ١٣٥٦ هـ - سنة ١٩٣٨ م
صححه وراجعه وعلق عليه
حقوق الطبع محفوظة للناشر
مطبعة وورشة تجليد الأنوار

غلاف كتاب التعريف و الأعلام

هـ - وذكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) كُتُبَ السهيلي وابن عسكر وابن جماعة ثم قال: «ولي فيه تأليف لطيف جمع فوائد الكتب المذكورة مع زوائد أخرى على صغر حجمه جداً»(٥٦).

وهناك كتاب آخر شبيه بكتاب السهيلي، وهو: «البيان فيما أبهم من الأسماء في القرآن» من تأليف أبي عبدالله محمد بن أحمد بن سليمان الزهري النحوي(٥٧)، وهو أندلسي مهاجر، ولد بمالقة وطاف الأندلس، هاجر إلى المشرق. قتله التتار سنة ٦١٧ هـ. ولعله وضع هذا الكتاب في المشرق معتمداً منهج السهيلي مادام من أهل مالقة أيضاً، وقد شرح مقامات الحريري، وله مؤلفات، منها «شرح الإيضاح للفارسي»، و«البيان والتبيين في أنساب المحدّثين» و«أقسام البلاغة وأحكام الصناعة».

٥ - مجموعة من الأمالي والمسائل المفردات أشار إلى طائفة منها في كتابه «الروض الأنف».

ونشر الدكتور البنا من أماليه قطعة مجموعة وَسَمَها بأمالي السهيلي(٥٨)، ونازعه الدكتور طه محسن(٥٩) في هذه التسمية. وهي تضم خمس مسائل: مسألة فيما لا ينصرف، وفي كاف التشبيه، ومسألة في الجواب ببلَى ونعم، وأجوبته على صاحبه المحَدث ابن قرقول، ومسألة في الطلاق والأيمان اللازمة. والمسائل الثلاث الأولى في النحو، والآخرة في الفقه، أما أجوبته على ابن قرقول - وهي أربع وسبعون مسألة - فإنها تضم موضوعات لغوية ونحوية وفقهية وغير ذلك.

٦ - مسائل في النحو واللغة والحديث والفقه، عثر عليها الدكتور طه محسن في مخطوطة تحتفظ بها مكتبة فاتح باستانبول ضمن مجموع رقمه ٤٦٩، فحققها ونشرها بمجلة المورد العراقية(٦٠)، وأكَّدَ أنها القسم الثاني المكمل لما نشره الدكتور البنا.

وأما موضوعات هذه المسائل، فقد جاءت متتابعة وفق التسلسل الآتي:

١ - مسألة في حروف الشرط.
٢ - مسألة في الاستثناء.
٣ - مسألة في المفعول معه.
٤ - تعليق على كلام أبي علي الفارسي في كتاب «الإيضاح».
٥ - قصيدة جيمية من نظم السهيلي.
٦ - مسألة في مدلول لفظ «الاستطاعة».
٧ - فوائد من قوله تعالى: «وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون»(٦١).
٨ - استنباط فقهي من الحديث الشريف «أعتقها فإنها مؤمنة»(٦٢).
٩ - حديث رواه السهيلي بسنده.
١٠ - إطلاق لفظ الأمر هل يتناول الحر والعبد؟
١١ - الأمر المجرد هل يقتضي التكرار؟
١٢ - خطاب المسافر والمريض بالصوم في رمضان.
١٣ - خطاب الحائض بالصوم.
١٤ - الكلام على الرؤيا والرؤية.
١٥ - تحريم إتيان النساء في أعجازهن.

واختلفت هذه المسائل فيما بينها من حيث الطول، فبينما نجد بعضها يزيد على خمس صفحات من المخطوط، كالمسألة الثانية والرابعة عشرة، نجد أخرى لا تتجاوز بضعة أسطر، كالثالثة والثامنة(٦٣).

وهناك عناوين لمسائل أخرى أشار إليها في الروض الأنف، وذكرتها مصادر أخرى، وهي في النحو، والتفسير، والحديث، والسيرة.

١- مسائل في النحو

أ - مسألة في الكحل: ذكرها في الروض(٦٤) عند قوله صلى الله عليه وسلم في وصف إبراهيم عليه السلام: «لَمْ أر رَجُلاً أشبه بصاحبكم، ولا صاحبكم أشبه به منه»، فقال: ولو أسقط من «أشبه» الثاني لكان حسناً جداً(٦٥)، ولو أخر «صاحبكم» فقال: «ولا أشبه به صاحبكم منه» لجاز، ويكون فاعلاً بأَشْبَه الثانية، ويكون من باب قولهم: «ما رأيت رجلاً أحسن في عينه الكحل من زيد»، وهي مسألة عذراء لم تفترعها أيدي النحاة بعد، ولم يكشف منها متقدم منهم ولا متأخر ممن رأينا كلامه فيها، وقد أملينا في غير هذا الكتاب فيها تحقيقاً شافياً».

ب - مسألة في «وحْدَه» منصوباً على الحال: قال السهيلي: «وفي باب وحده» أسرار، أمليناها في غير هذا الكتاب»(٦٦).

ج - مسألة في لفظ الجلالة: قال: «حكم الألف واللام في هذا اللفظ يخالف حكمها في سائر الأسماء، ألا ترى أنك تقول: ياأيها الرجل، ولا ينادى اسم الله بيا أيها، وتقطع همزته في النداء، فتقول: ياألله، ولا يكون ذلك في اسم غيره، إلى أحكام كثيرة يخالف فيها هذا الاسم لغيره من الأسماء المعرّفة، ولعل بعض ذلك يذكر فيما بعد - إن شاء الله -، وقد استوفيناه في غير هذا الكتاب»(٦٧).

د - مسألة في إعراب قوله تعالى: «لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا»(٦٨).
قال: «قد أملينا في إعراب هذه الآية نحواً من كراسة، وذكرنا ما وَهِمَ فيه الزجاج من إعرابها(٦٩).

هـ - مسألة فيما يسمى واو الثمانية:
قال: «قد أفردنا للكلام على هذه الواو التي يسميها بعض الناس واو الثمانية باباً طويلاً»(٧٠).

و - مسألة في الصفة المشبهة:
قال - بعد أن عرض لصورة حكاها سيبويه -: «للمسألة أسرار، وفي باب الصفة عجائب من التعليل قد استوفيتها وكشفتها في غير هذا الإملاء»(٧١).

ز - مسألة في المفعول من أجله:
قال: «وعندنا في المفعول من أجله أسرار لا نطول بكشفها، وثمرة بِكْر ليس هذا حين قطفها»(٧٢).

٢- مسائل في التفسير:

أ - مسألة في الحروف المقطعة في أوائل السور:
عَرّج السهيلي على هذه الحروف دون أن يجزم بأن له فيها إملاء، وقد كان يرى أن تأمل أسرارها بالقلب، وملاحظتها بعين الفكر، وفحص خَفيّ تعليلاتها ليس إلا قصد التفكر والاعتبار، في حكمة من خلق الإنسان وعلّمه البيان، وتثبيتاً لمعتقده هذا، فقد ساق شواهد في هذا الباب فيها «من دلالة الحروف المقطعة على المعاني والرمز بها إليها كثير من منظوم الكلام ومنثوره، كقول الراجز(٧٣):
* فقلت لها قفي، فقالت: قاف *
ومن هذا الباب حروف التهجي في أوائل السور»(٧٤).
وليس بمستبعد أن يكون السهيلي قد أفرد لهذه الحروف إملاء، نَقر فيه عن أسرارها، وأعمل فكره في استكشاف خفاياها، يرجح

ذلك أنه وعد بإنجاز هذا العمل(٧٥)، كما أن الزركشي ألمع إلى أنه جمع في هذه الحروف المذكورة في أوائل السور في قوله: «ألم يسطع نور حق كره»، ثم قال: «... وتأمل سورة الأعراف، زاد فيها (ص) لأجل قوله: «فلا يكن في صدرك حرج»(٧٦)، وشرح فيها قصص آدم فمن بعده من الأنبياء»، ولهذا قال بعضهم: فمعنى «ألمص»: «ألم نشرح لك صدرك»(٧٧)، وقيل: معناه المصور، وقيل: أشار بالميم لمحمد صلى الله عليه وسلم، وبالصاد للصديق، وفيه إشارة لمصاحبة الصاد بالميم، وأنها تابعة لها كمصاحبة الصديق لمحمد صلى الله عليه وسلم ومتابعته له، وجعل السهيلي هذا من أسرار الفواتح(٧٨).

ب - مسألة في قوله تعالى: «الله نور السماوات والأرض»(٧٩).

قال: «وقد أمليت في غير هذا الكتاب من معنى نور السموات والأرض ما فيه شفاء»(٨٠).

٣ - مسألة في قوله تعالى: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه»(٨١).

قال ابن دحية: «وأملى عليّ كلامه على قول الله تعالى: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه»(٨٢).

د - مسألة في قوله تعالى: «يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل»(٨٣).

قال ابن دحية كذلك: «و[أملى عليّ] كلامه على قول الله جل وعلا: «يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل»(٨٤).

هـ - مسألة في «قل هو الله أحد»(٨٥).

قال ابن دحية: «و[أملى علي] تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم في قل هو الله أحد أنها تعدل ثلث القرآن»(٨٦).

٣ - في الحديث:

أ - مسألة في كراهية أن يقول الرجل: زرعت في أرضي كذا.

قال في الروض: «وفي مسند وكيع بن الجراح، عن أبي عبدالرحمن الحبلى أنه كان يكره أن يقول الرجل: «زرعت في أرضي كذا وكذا، لأن الله هو الزارع، وفي مسند البزار مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن ذلك أيضاً، وقد تكلمنا على وجه هذا الحديث في غير هذا الإملاء»(٨٧).

ب - مسألة في «التحيات»:

قال: «وقد ذكرنا في غير هذا الكتاب فوائد جمة في معنى «التحيات» إلى آخر التشهد»(٨٨).

ج - مسألة في: «سبحان الله وبحمده».

قال: وقد أشرنا إلى تمام المعنى في شرح ما تضمنه لفظ «القوسين» من قوله (قاب قوسين) في جزء أمليناه في شرح «سبحان الله وبحمده» تضمن لطائف من معنى التقديس والتسبيح»(٨٩).

د - مسألة في قوله عليه السلام: «إن الله جميل يحب الجمال»(٩٠).

قال: «وقد كشفنا معناها [المحبة] بغاية البيان في شرح قوله عليه السلام: «إن الله جميل يحب الجمال» ونبهنا هنالك على تقصير أبي المعالي رحمه الله في شرح المحبة في كتاب الإرادة من كتاب «الشامل» فلتنظر هنالك»(٩١).

هـ - مسألة في حديث الموطأ في الشؤم:

قال: «وقد أمليت في شرح حديث الموطأ في الشؤم، وأنه إن كان ففي المرأة والفرس والدار تحقيقاً وبياناً شافياً لمعناه، وكشفاً عن فقه لم أرَ أحداً - والحمد لله - سبقني إلى مثله»(٩٢).

و - مسألة في حديث الأمة التي قال لها: أين الله؟

قال: «وقد أملينا في حديث الأمة التي قال لها: أين الله؟ قالت: في السماء»(٩٣) مسألة بديعة نافعة شافية رافعة لكل لبس، والحمد لله»(٩٤).

ز - مسألة في قوله عليه السلام: «المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء»(٩٥).

قال: «وقد أملينا في معنى قوله: «يأكل في سبعة أمعاء» نحواً من كراسة رددنا فيها قول من قال: إنه مخصوص برجل واحد، وبيّنا معنى الأكل والسبعة الأمعاء، وأن الحديث ورد على سبب خاص، ولكن معناه عام، وأتينا في ذلك بما فيه شفاء، والحمد لله»(٩٦).

٤ - في التراجم والسِّيَر:

أ - استدراكات على كتاب «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر:

قال: «وخالدة بن الحارث، قد ذكر إسلامها، وهي مما أغفله أبو عمر في كتابه الصحابة، وقد استدركناها عليه في جملة الاستدراكات التي ألحقناها بكتابه»(٩٧).

ب - الإشارة إلى سيرة المصطفى وآثار من بعده من الخلفا، ذكره بروكلمن، وأفاد أنه اختصار لكتابه الروض الأنف، وأن منه نسخة خطية في ميونخ(٩٨).

٥ - في أدب الزهد والمواعظ:

«حلية النبيل في معارضة ملقى السبيل» ذكرها ابن الخطيب(٩٩)، وقد عارض فيها رسالة أبي العلاء المعري الموسومة «ملقى السبيل» أفادَ ذلك الدكتور محمد بنشريفة(١٠٠)، ونبه على أنّها تتدرج في فن الكتابة في الزهديات والمواعظ التي كانت منتشرة انتشاراً كبيراً بالأندلس خلال القرنين السادس والسابع الهجريين.

٦ - مسائل مختلفة:

أ - مسألة في أبواب الجنة وأبواب النار:

قال: «وقد أملينا في معنى أبواب الجنة وأبواب النار فائدة عددها وتسميتها، وذكر الزبانية، والحكمة في كونهم عدداً قليلاً مسألة في قريب من جزء، فلتنظر هناك»(١٠١).

ب - مسألة السر في عور الدجّال:

وتحدث عن معجزات المسيح، وختم ذلك بقوله: «فكان في مسيح الهدى من الآيات ما يشاكل حاله ومعناه حكمة من الله، كما جعل في الصورة الظاهرة من مسيح الضلالة، وهو الأعور الدجال ما يشاكل حاله، ويناسب صورته الباطنية، على نحو ما شرحنا وبيّنا في إملاء أمليناه على هذه النكتة في غير هذا الكتاب، والحمد لله»(١٠٢).

ج - مسألة في أخبار الزّبّاء:

قال: «وقد أملينا في غير هذا الموضع ذكر نسبها وطَرَفاً من أخبارها»(١٠٣).

د - شرح «الإرشاد» للجويني:

ذكره الآلوسي في تفسيره(١٠٤).

٧ - ما نسب إليه خطأ:

أ - «جذوة المقتبس في تاريخ علماء

الأندلس».
في مكتبة الأسد (دار الكتب الظاهرية سابقاً) في دمشق برقم ٩٠٠٦، ودار الكتب المصرية ١٤٧٣، تاريخ تيمور كتاب بعنوان «جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس» منسوب للسهيلي.
وقد نبّه الباحث عبدالعزيز الساوري في مقال له(١٠٥) على هذا الوهم وانتهى إلى أن هذه «الجذوة» ليست للسهيلي.

ب - تفسير سورة «يوسف» :
في الخزانة العامة (قسم الوثائق والمخطوطات) مخطوطان اثنان، الأول برقم ٦٦٢ د، والثاني برقم ١٤٢٧ د، فيهما كلام على سورة «يوسف» سُمِّي تفسيراً، ونُسِبَ للسهيلي.
سارعت إلى الاطلاع على هذا المخطوط، يحدوني الأمل الكبير في أن أظفر بتفسير للسهيلي متكامل - ولو لسورة واحدة - أعتمده في استجلاء منهجه في التفسير واستكشاف معالمه.
ولكن سرعان ما أصبت بخيبة أمل، إذ اتضح لي بعد النظرة الأولى أن ما احتوى عليه هذا المخطوط ليس بتفسير، فضلاً عن أن يكون للإمام السهيلي، ذلك لاعتبارات كثيرة، وأهمها مايلي:
- أن السهيلي يعتقد أن لفواتح السور أسراراً تدبّرها واجب على أولي الألباب، لا يجوز لدارس القرآن أن يصرف نظره عن استكناه معانيها، واستجلاء مقاصدها، وسورة يوسف - كما هو معلوم - مستهلة بأحرف التهجي، ولا كلام في هذا المخطوط عليها.
- أن المنهج المتبع في هذا المخطوط بعيد كل البعد عن منهج السهيلي الذي يقوم أساساً على استنطاق النصوص القرآنية اعتماداً على علوم الآلة، وأعني بذلك اللغة والنحو والبلاغة، وليس في هذا المسعى «تفسيراً» شيء من ذلك.
- أن السهيلي حريص في تفسيره على الإكثار من الشواهد الشعرية المجمع على الاحتجاج بها، ويغلب عليه نسبتها إلى قائلها، وشواهد هذا المخطوط جميعاً غير معزوة، بل الكثير منها غير مألوف في مصادر التفسير.
- أن السهيلي - حين يعتمد التفسير بالمأثور - يعزو النقول إلى أصحابها، صحابة كانوا أم تابعين، أم غيرهم من أئمة التفسير، وهذا المخطوط لا يكاد يظهر فيه أثر لذلك.
- أن الطابع الغالب على هذا المخطوط هو القصص والحكايات، والضعيف منها والمستغرب كثير.
- يتخلل هذا التفسير كثيرٌ من أخبار المتصوفة الواهية، كقول صاحبه: «حُكي أن الشبلي رأى امرأة تبكي خلف جنازة وتقول: ما كان لي سواه، فخرق الشبلي ثيابه وقال: وامصيبتاه على فقد من ليس له سواه!.
- مما التزمه السهيلي في سائر مصنفاته أنه يحيل على كتبه وأماليه ومسائله، ولو كان له تفسير لسورة يوسف ما غفل عن التنبيه عليه.
- أن السهيلي كثير الالتفات إلى إعجاز القرآن، شديد العناية باللغة والنحو والبيان، ولا أثر في هذا المخطوط لشيء من ذلك.
وخلاصة القول، فإن هذا المخطوط يفتقر إلى روح السهيلي، ولا يسع من صحب هذا العالم وعاش مع مؤلفاته حيناً من الدهر إلا

أن يُسلّم بأنه ليس من نتاجه.

وإن تعجب – بعد كل هذا – فَعَجَبٌ أن تعلم أن أحد طلبة الدراسات العليا قد اختار هذا المخطوط موضوعاً لأطروحة جامعية(١٠٦).

ح – الإيضاح والتبيين لما أبهم في تفسير الكتاب المبين، ذكره الزركلي(١٠٧) والبغدادي(١٠٨)، والظاهر – والله أعلم – أن هذا الكتاب هو كتاب «التعريف والإعلام» نفسه لتشابه العنوانين، وأغلب الظن أن هذا العنوان ورد خطأ عند بعض من ترجموا للسهيلي، فتناقل ذلك المتأخرون دون تحقيق.



الهوامش :

١ – ترجمه ابن عبد البر في الاستيعاب ٤/ ١٦٦٠ – ١٦٦١. تحقيق علي محمد البجاوي. مصر، دار نهضة ب. ت.
٢ – المطرب من أشعار أهل المغرب: ٢٣٠. تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين. بيروت، دار العلم للجميع ب. ت.
٣ – تكملة الصلة ٢/ ٥٧٠، مجريط.
٤ – الديباج المذهب ١/ ٤٨١. تحقيق د. محمد الأحمدي أبي النور. مصر، دار التراث.
٥ – الإحاطة في أخبار غرناطة ٣/ ٤٧٧. تحقيق عبدالله عنان. مصر، مكتبة الخانجي ط٤.
٦ – شذرات الذهب ٤/ ٢٧١ بيروت، دار الآفاق الجديدة.
٧ – تنظر دراسته: السهيلي ومذهبه النحوي: ٤٤ – ٤٥. دار البيان العربي. ط١. ١٩٨٥.
٨ – أدباء مالقة: ١٧١ (مخطوط).
٩ – في المطرب: «يحمل». ولا معنى له كما نبه على ذلك د. البنا في مقدمة نتائج الفكر: ٩، دار الاعتصام. ط٢. ب.
١٠ – المطرب: ٢٣١.
١١ – الروض الأنف ١/ ١٩٤ بعناية طه عبدالرؤوف سعد. بيروت، دار المعرفة ١٩٧٨.
١٢ – نبه د. البنا إلى أن مما التزمه السهيلي في تعبيراته أن يقرن خبر «لعل» بـ «أن»، نتائج الفكر. ٣٣. هامش ٢.
١٣ – كذا في الروض الأنف. وفي التكملة ١/ ٣٥ (عزت العطار)، وذيلها لابن عبدالملك ١/ ١: ٧٢: أبو عمر.
١٤ – تكملة الصلة ١/ ٣٥ ط/ عزت العطار الحسيني.
١٥ – طبقات النحاة واللغويين ٣٥٨ (صورة خطية عن نسخة مكتبة الأسد بدمشق).
١٦ – تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٤٨.
١٧ – ياقوت، معجم البلدان (سهيل) ٣/ ٢٩١، بيروت، دار صادر ب. ت.

١٨ – معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار: ٨٥. تحقيق د. محمد كمال شبانه. منشورات وزارة الأوقاف/ المغرب.
١٩ – الروض المعطار في خبر الأقطار: ٥٣٤. تحقيق د. إحسان عباس. ط٢. وقارن برحلة التجاني: ٥٩ ط/ الدار العربية للكتاب.
٢٠ – الآثار الأندلسية الباقية في اسبانية والبرتغال: ٢٥٧. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط٢، ١٩٦٢.
٢١ – المطرب: ٢٣٣.
٢٢ – تكملة الصلة ٢/ ٥٧٢ (مجريط).
٢٣ – تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٤٨.
٢٤ – العبر في خبر من غبر ٤/ ٢٤٤ تحقيق د. صلاح الدين المنجد (ط/ الكويت).
٢٥ – تكملة الصلة ٢/ ٥٧١.
٢٦ – هو كتابه الشهير بـ: «نكت الهميان في نكت العميان» وانظر ترجمة السهيلي في صفحة ١٨٧ – ١٨٨ منه. نشرة الأستاذ أحمد زكي. المطبعة الجمالية ط١/ ١٩١١.
٢٧ – مقدمة الأمالي ٩ والسهيلي ومذهبه النحوي ٥١ – ٥٣.
٢٨ – بغية الملتمس ٣٦٧ ط/ دار الكاتب العربي. مصر ١٩٦٧.
٢٩ – محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار ١/ ١٤٠ ط/ دار صادر، بيروت. ب. ت.
٣٠ – ينظر الروض الأنف ١/ ١٠٥، ١٤١، ١٩٤، ٢/ ١٢٨، ١٤٩، ١٩٦، ٢١٨، ٢٤٤، ٢٨٩، ٣/ ٣٨٢، ٤/ ٢٢٧، ٢٧٠ ونتائج الفكر ٢٢٥.
٣١ – تاج العروس ٥/ ٥٢٣ – ٥٢٤ تحقيق حجازي ط/ الكويت ١٩٦٩.
٣٢ – الروض الأنف ١/ ٥
٣٣ – ٤١، وهي مرقونة بمكتبة كلية الآداب بوجدة.
٣٤ – المرجع السابق.
٣٥ – المرجع السابق ٢٣٢ – ٢٣٣.
٣٦ – ذهب المقري إلى أن وفاته كانت سنة ٥٨٣ هـ. النفح ٣/ ٤٠١. وأما الفيروزابادي فجعل وفاته سنة ٥٨٨ هـ. البلغة في تاريخ أئمة اللغة ١٢٣.
٣٧ – ذكر الناصري في الاستقصا ٢/ ٢٠٤ أن قبره خارج باب الرب أحد أبواب مراكش. وأفاد الدكتور عبدالهادي لتازي أن ضريح السهيلي تقرر بناؤه بعد هدم معظم باب الشريعة، أحد أبواب مراكش. انظر المن بالإمامة لابن صب صلاة: ٢١٤. الهامش ويحسن التنبيه هنا إلى أن السهيلي معدود ضمن سبعة رجال اشتهرت أخبارصلاحهم. ينظر في التعريف بهم: الارتجال في مناقب سبعة رجال لمحمد الأمين الصحراوي، مخطوط الخزانة الحسنية تحت رقم ١٩٤، وإظهار الكمال في مناقب سبعة رجال للعباس بن إبراهيم مخطوط الخزانة الحسنية كذلك تحت رقم ٢
٣٨– المرجع السابق.
٣٩–عارضة الأحوذي: ١/ ٣، ط، دار الفكر. ب. ت.
٤٠ – السهيلي ومذهبه النحوي ٧٧.
٤١ – لسان العرب (أنف).
٤٢ – تاج العروس (شرع).
٤٣ – الروض الأنف: ١/ ١٧١.
٤٤ – المرجع السابق ١/ ٣ – ٤.
٤٥ – المرجع السابق ١/ ٤، و«كُنَيْف» تصغير «كنف» وعاء الراعي يجعل فيه الته. وقول السهيلي هذا ينظر إلى قول عمر بن الخطاب في ابن مسعود رضي الله عنهما: «كُنَيف ملىء علماً» اي انه وعاء علم، والتصغير هنا

للتعظيم، وانظر طبقات ابن سعد ٣/ ١٥٦، ط/ دار صادر/ ١٩٨٥، وحلية الأولياء لأبي نعيم: ١/ ١٢٩. وفيه «ملىء فقهاً».دار الكتاب العربي. ط٤/ ١٩٨٥، وتأويل مشكل القران ٤٨، تحقيق أحمد صقر. ط/ المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، وغريب الحديث لأبي عبيد ١/ ١٦٩، والمستدرك للحاكم ٣/ ٣١٨.

٤٦ – الروض الأنف ١/ ٥.

٤٧ – بغية الوعاة ١/ ٦٥، وكشف الظنون ١/ ٨١٧ – ٩١٨، وأعلام الزركلي ٦/ ٢٨٢. وأصل هذا المخطوط في مكتبة ممتاز العلماء محمد تقي، بلكنو بالهند تحت رقم (٧٥ حديث أهل السنة والجماعة)، ومنه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات تحت رقم ٧٦، ٥. أفاد ذلك د. عبدالجواد خلف عبدالجواد في مقدمة تحقيقه لكتاب «غرر التبيان» ١١٠.

٤٨ – الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي ١٥٨ تحقيق روزنتال، ويراجع خزانة الأدب ٩/ ٥٥٥ (ط/ هارون)،وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣/ ١٣، ترجمة عبدالحليم النجار، دار المعارف، مصر ط/ ٤.

٤٩ – الرسالة المستطرفة ٨٠ – ٨١.

٥٠ – مقدمة النتائج ٢٢.

٥١ – التعريف والإعلام ١٦، تحقيق عبدالأمير علي

اشتهرت أخبار صلاحهم. ينظر في التعريف بهم: الارتجال في مناقب سبعة رجال لمحمد الأمين الصحراوي، مخطوط الخزانة الحسنية تحت رقم ١٩٤، وإظهار الكمال في مناقب سبعة رجال للعباس بن إبراهيم مخطوط الخزانة الحسنية كذلك تحت رقم

٥٢ – طبع أخيراً طبعة علمية محققة بعناية الباحث عبدالله محمد النقراط، وصدر عن كلية الدعوة بطرابلس ليبيا.

٥٣ – كشف الظنون ١/ ٤٢١ – ٤٢٢، ١/ ١٧٧١.

٥٤ – إيضاح المكنون ٣/ ٢٢٤ وعنوانه الكامل التبيان في مبهمات القرآن.

٥٥ – رحلة العبدري ٢٣١ تحقيق الأستاذ محمد الفاسي، منشورات جامعة محمد

الخامس. ويحسن التنبيه هنا إلى أن كتاب التبيان مفقود. اختصره مؤلفه في كتاب سمّاه «غرر التبيان فيمن لم يسم في القرآن» وحققه د. عبدالجواد خلف عبدالجواد، وصدرت له الطبعة الأولى عن دار قتيبة بدمشق سنة١٩٩١.

٥٦ – يشير إلى كتابه «مفحمات الأقران في مبهمات القرآن» الذي نبه عليه في الإتقان ٤/ ٨١، تحقيق أبي الفضل إبراهيم ط. دار التراث. ونشرته مؤسسة الرسالة بتحقيق إياد خالد الطباع.

٥٧ – تنظر ترجمته في بغية الوعاة ١/ ٢٥ – ٢٦.

٥٨ – صدرت طبعتها الأولى عام ١٩٧٠ بمطبعة السعادة.

٥٩ – مجلة المورد العراقية، المجلد ١٨، العدد ٣، ١٩٨٩ ص ٨٤.

٦٠ – مجلة المورد العراقية، المجلد ١٨، العدد ٣، الصفحات ٨٤ – ١١٠/ ١٩٨٩.

٦١ – سورة

٦٣ – مجلة المورد العراقية المجلد ١٨، العدد ٣، ٨٥.

٦٤ – ٢/ ١٥٣.

٦٥ – هذا سبق قلم من السهيلي رحمه الله، فقد أوتي الرسول صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم،

٦٦ – الروض الأنف ٤/ ٦٢.

٦٧ – المصدر نفسه ١/ ٢٦٠.

٦٨ – سورة

٦٩ – الروض الأنف ٢/ ٥٤.

٧٠ – المصدر نفسه ٢/ ٥٦.

٧١ – الأمالي ١١٨.

٧٢ – المصدر نفسه ١٢٤.

٧٣ – هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وتمامه «لاتسبينا قد نسينا الايجاف». انظر ضرائر الشعر للسيرافي ٩٨، تحقيق د. رمضان عبدالتواب، بيروت،
٧٤ – نتائج الفكر ٢٢٤.
٧٥ – الروض الأنف ٢/ ٢٩٦.
٧٦ – سورة الأعراف.
٧٧ – سورة الشرح.
٧٨ – البرهان في علوم القرآن ١/ ١٧٠، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر ط٣.
٧٩ – سورة
٨٠ – الروض ١/ ٢١٩.
٨١ – سورة
٨٢ – المطرب ٢٣٧.
٨٣ – سورة
٨٤ – المطرب ٢٣٧.
٨٥ – سورة الإخلاص.
٨٦ – المصدر نفسه ٢٣٧.
٨٧ – الروض ١/ ٤٥.
٨٨ – الروض ١/ ٢٨٠.
٨٩ – المصدر نفسه ٢/ ١٥٧، ٢٨٦، ٤/ ١٩٦.
٩٠– الروض الأنف ٢/ ٢٥٠.
٩١ – المصدر نفسه ٣/ ٤٥.
٩٢– الروض الأنف ٣/ ٢٨٣.
٩٣– الروض الأنف ٤/ ٢٥٣.
٩٤ – المصدر نفسه ٢/ ٢٩١.
٩٥– تاريخ الأدب العربي ٣/ ١٣، ترجمة د. عبد الحليم النجار، مصر، دار المعارف، ط٤.
٩٦ – الاحاطة ٣/ ٣٧٩، وتصحفت فيه لفظة «ملقى» إلى «مافي».
٩٧ – أبو المطرف بن عَميرة، حياته وآثاره ٢٩٩، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ط١
٩٨– الروض الأنف ٢/ ٦٥.
٩٩ – المصدر نفسه ٣/ ١٢.
١٠٠ – المصدر نفسه ١/ ٣٣.
١٠١ – روح المعاني ١/ ٥٣، ط. دار الفكر ١٩٧٨.
١٠٢ – جريدة «الحياة» اللندنية ١٧، العدد ١٠٤٨٧، ٢٣ أكتوبر ١٩٩١.
١٠٣ – جمعني لقاء بالأستاذ البحاثة محمد المنوني، وحدثته في شأن هذا المخطوط، فأكد لي صحة ما انتهيت إليه من أمر نسبته، ثم أخبرته أن أحد طلبة الدراسات الإسلامية قد اختاره موضوعاً لنيل دبلوم الدراسات العليا فقال لي ساخراً: «ضعف الطالب والمطلوب».
١٠٤ – الأعلام ٤/ ٨٦.
١٠٥ – هدية العارفين ١/ ٥٢٠.

